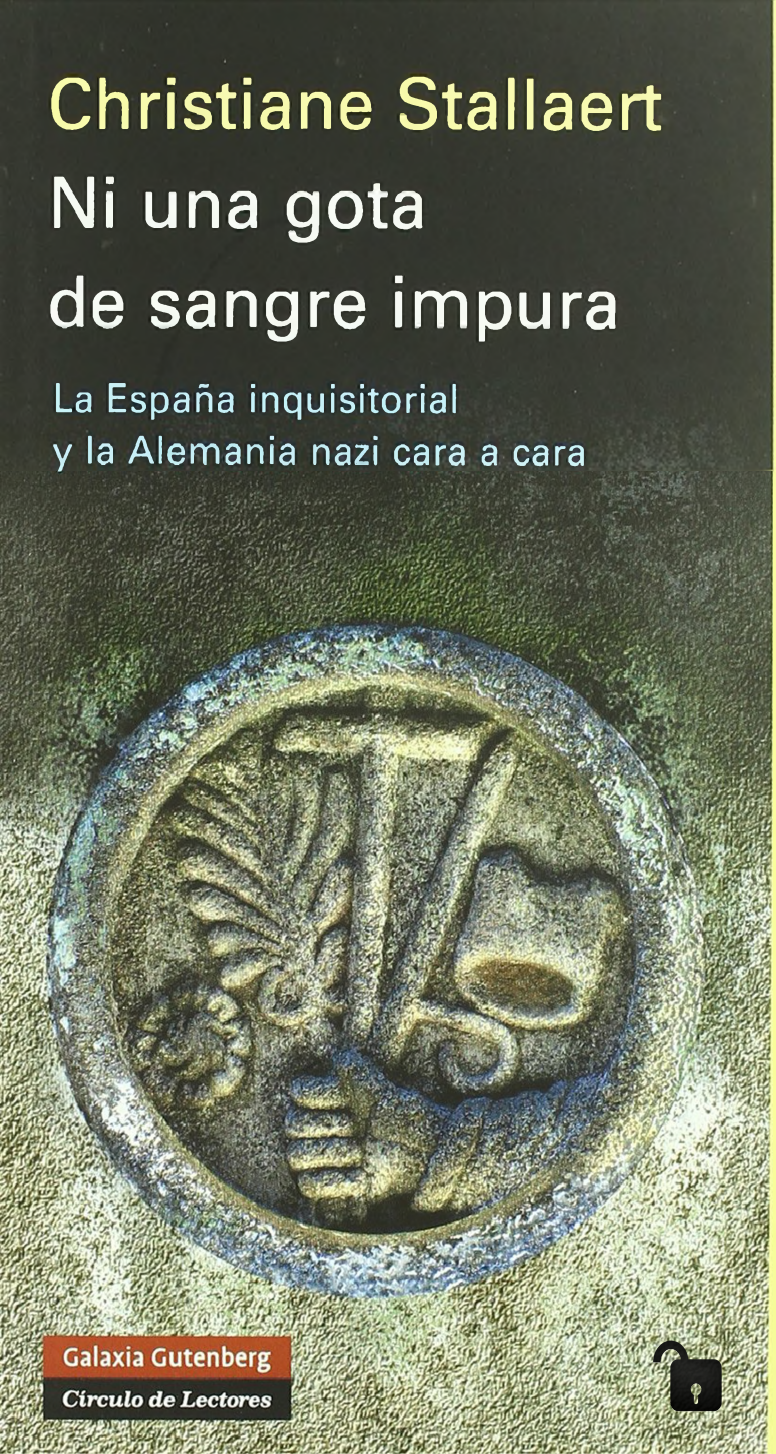
Christiane Stallaert

Ni una gota de sangre impura

La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara



Galaxia Gutenberg
Círculo de Lectores

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS, Y NO COMERCIALES

Ni una gota de sangre impura

Christiane Stallaert

Ni una gota de sangre impura

La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara

Galaxia Gutenberg
Círculo de Lectores

Muchos amigos me han orientado y apoyado
durante la investigación y redacción
de este trabajo.
A todos ellos dedico este libro.

Y a mis hijos Laura, Carmen y Antón,
deseándoles una vida en libertad y tolerancia.

–La predicación de fray Vicente fue, entonces, algo así como la *Kristall-nacht* o «Noche de los Cristales» hitleriana.

–Podría pasar la comparación, pero hace unos años hice yo una comparación similar y el censor se cargó el librejo entero por esta licencia de historia existencial y, además, afirmó que lo anticientífico del asunto le causaba horror. ¡Pobre hombre! ¡A qué torturas mentales se ven a veces sujetos los censores que son a la vez prohombres científicos!

JOSÉ JIMÉNEZ LOZANO,
Sobre judíos, moriscos y conversos

La traducción es un proceso continuo, un *diálogo* inacabado e inconcluyente, destinado a permanecer así. El encuentro de dos contingencias es una contingencia en sí misma y ningún esfuerzo hará que deje de serlo. El acto de la traducción nunca es un evento singular que hace innecesario cualquier otro intento de la misma naturaleza. El terreno de reunión, la tierra de frontera, de las culturas es el territorio en el cual se trazan continuamente unos límites sólo para violarlos y volver a trazarlos una y otra vez. [...] No hay acto de traducción que deje intactas a las partes implicadas. Ambos surgen de su encuentro cambiados, diferentes al final respecto a como eran al principio; y así, cuando la traducción queda atrás, se completa el momento y se necesita un «nuevo intento». Ese cambio recíproco es, precisamente, la obra de la traducción.

ZYGMUNT BAUMAN, *La cultura como praxis*

Hay pueblos que en puro mirarse al ombligo nacional, caen en sueño hipnótico y contemplan la nada.

MIGUEL DE UNAMUNO, *En torno al casticismo*

Índice

Prólogo 13

Introducción 15
El chiste más memorable de la historia universal 15
Un comparatismo constructivo 18
La perspectiva del perpetrador 24

Lingua Tertii Imperii o «la lengua compañera del imperio» 31

1. Lo esencial diferente: nazismo y casticismo en traducción 33
El lenguaje descastizado y la traducción exotizante . . . 33
Del etnicismo *völkisch* al «Estado racial» 39
Un falso intraducible 44
El casticismo: un etnicismo *völkisch* 49
El concepto de casta desde una perspectiva poscolonialista 53
El enfoque etnicista y la traducción domesticada 57

2. El lenguaje de la exclusión 67
¿Quién se acuerda de los moriscos? 67
Ricote el morisco 87
Fósiles semióticos 92
Entlausung / Endlösung: el «despiojamiento» como solución final 98
Metáforas autocumplidoras, eufemismos cómplices, silencios asesinos 105
Hacer del vicio virtud 118
Después del Holocausto 125

Interludio: la tiranía onomástica 135

El narcisismo de la pequeña diferencia 151

1. La razón de la sinrazón 153
El narcisismo étnico como proyecto político de construcción nacional 153
El Estado *völkisch* 163
La emoción domesticada 167
La «cristiana razón de Estado» 172
Del cuerpo místico al cuerpo nacional 176

2. «Ein Volk, ein»: Un pueblo, uno 185
La sincronización social o *Gleichschaltung* 185
¿Alemanes corrientes, españoles corrientes? 193
Los asociales 199
El Nuevo Hombre 210
La pasteurización de la nación 213

3. La voz de la sangre 219
La raza como pretexto y contexto 219
La genealogía 225
Ni una sola gota de sangre impura 231
Comunidad de vivos y de muertos 235
La mutación étnica 239
Del judío Jesús al Cristo ario 241

4. De cuestión judía a problema cristiano 245
El cristianismo desjudaizado y nacionalizado 245
La religión como pretexto y contexto 248
«Der Jude in uns»: el judío que llevamos dentro 251
El destino trágico de Narciso 256

Divertimento: un proyecto de milicia étnica en la España inquisitorial 261

Entre la Utopía y el «Mischmaschvolk» 273

1. Jardineros étnicos 275
«Drang nach Osten» 275
¿Qu'es de ti desconsolado...? 279
Hacer Mundo Nuevo 296

2. Apóstoles arquitectónicos 307
Y creo que muy presto se tornarían cristianos... 307
Conoscerlos hemos y conocernos han 312
La polilla de los indios 316

3. Y pluguiese a Dios no los estimasen en menos que chinches 321
El eslabón perdido 321
El debate antropozoológico en la España imperial . . . 330
El protector de animales 335
La musulmanización del *Homo christianus* 345

Piezas a dos voces 353

La España postinquisitorial: el antisemitismo sin judíos . 355
Casticismo y nazismo: un (des)encuentro histórico . . . 373

Como tapices flamencos... 391

Apéndices 425

1. Nota metodológica 427
Después de Babel 427
El antropólogo-traductor como *pontifex* 432

2. Notas 437

3. Bibliografía 517

Prólogo

Hoy por hoy, en nuestra sociedad occidental globalizada, la cuestión de la cohesión social se perfila como el tema candente del discurso político y de las ciencias sociales en su búsqueda de una respuesta adecuada a la creciente diversidad étnica, cultural y religiosa, una diversidad que se tiende a percibir como amenaza al cuerpo social. Como concepto científico, la noción de cohesión social es altamente resbaladiza, de contornos inciertos, un concepto que se resiste a dejarse encerrar en una definición ya sea cuantitativa o cualitativa. ¿Cuánta cohesión social requiere una sociedad para garantizar una convivencia pacífica, armoniosa entre los ciudadanos? ¿Y cuáles son las condiciones sociales necesarias para garantizarla? Ante las dudas, incertidumbres e incógnitas que estas preguntas suscitan, una sola convicción se mantiene en pie, la ley intuitiva de que a más diversidad social y cultural, menos cohesión. En una sociedad étnicamente diversa, donde las diferencias culturales y sociales coinciden en parte con unas fronteras identitarias colectivas basadas en un sentimiento de pertenencia étnica, la deseada cohesión social parece estar bajo tensión de forma particular.

Precisamente al ser imposible definir desde un punto de vista científico el grado y los rasgos de la tan ansiada cohesión social, la gestión política de la diversidad étnica suele mostrar un movimiento oscilatorio, inseguro, un constante tanteo, rectificando y reorientando el rumbo elegido, un *perpetuum mobile* entre dos polos magnéticos: el asimilacionista y el segregacionista. Ambos polos extremos simbolizan, como tipos ideales, la «solución final» del problema de la cohesión social. El asimilacionista elimina la diversidad étnica sofocando las diferencias identitarias mediante un programa de homogeneización, normalmente apoyado en una ideolo-

gía universalista. El segregacionista elimina la diversidad separando de forma escrupulosa lo propio de lo ajeno. Ambos procesos, llevados al extremo, implican necesariamente la violencia hacia lo diverso y lo otro.

En una situación de convivencia pacífica, la fuerza de atracción opuesta que ejercen ambos polos mantiene en un frágil equilibrio el campo oscilatorio en el que se mueve la política de gestión de la diversidad social. En determinados momentos de la historia, este mecanismo se quiebra y la cohesión social, de ser un bien relativo y de contornos inciertos se convierte en un ideal absoluto cuya consecución se busca en el abandono del movimiento oscilatorio y la opción por un camino recto hacia uno de ambos polos de atracción. La historia moderna y contemporánea de Europa ha conocido dos momentos particularmente dramáticos de ruptura del mecanismo descrito: la España inquisitorial y la Alemania del Holocausto. Ambas experiencias históricas se caracterizan por una preocupación enfermiza por la cohesión social y la búsqueda de la solución en la eliminación brutal de la diversidad étnica. La idealización patológica de este bien social se tradujo en el caso de España en un asimilacionismo feroz, en el caso alemán en un segregacionismo genocida. El análisis contrastivo y la confrontación de ambas patologías políticas de signo opuesto revelan, no obstante, unas similitudes profundas y unos mecanismos comparables, recordándonos «la doble posibilidad de una barbarie universalista y de una barbarie diferencialista»[1]. La conciencia de la amenaza que representan ambas modalidades de «solución final» tal vez nos ayude a apreciar positivamente el único modelo alternativo posible para gestionar la diversidad étnica: un modelo que no parta de un diseño político unidireccional y recto sino que se caracterice por un rumbo oscilatorio, una política aparentemente chapucera, que va colocando parches en las grietas que los actores étnicos van abriendo en el cuerpo social. Frente a los dos ejemplos paradigmáticos del camino recto –la solución inquisitorial y la del Holocausto–, el cuerpo social parcheado se nos antoja como única garantía auténtica de una convivencia interétnica, aunque no perfecta por lo menos más humana y duradera.

Introducción

El chiste más memorable de la historia universal

Cuando a finales de 1999 se publicó la traducción en castellano de la obra de Benzion Netanyahu, *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, la prensa española se hizo eco de la reacción de los historiadores españoles expertos en materia inquisitorial. El hecho de que una polémica entre expertos fuera publicada en la prensa diaria en una sección dirigida a la opinión pública resulta llamativo.

El eje central de la crítica a la tesis de Netanyahu giraba en torno a la comparación establecida por este historiador judío entre Inquisición española y nazismo. José Antonio Escudero, director del Instituto de la Inquisición, objetaba que «la comparación con el exterminio nazi resulta inadmisible»[1], mientras que Domínguez Ortiz denunciaba que «la obra termina con una soflama en la que se alude a Hitler y al Holocausto, como si hubiera alguna paridad entre estos hechos y el caso español»[2].

Meses después, con motivo de un congreso sobre «El antisemitismo en España», celebrado en la Universidad de Constanza, entré en contacto con la obra de Victor Klemperer, judío alemán de religión protestante y casado con una mujer «aria», que en su diario da fe de la vida cotidiana bajo dominación nazi. El 12 de abril de 1933, apenas dos meses después de la instalación de Hitler en el poder, Klemperer anota en su diario: «El Ministerio de Instrucción Pública español le ha ofrecido a Einstein una cátedra en una universidad española, él ha aceptado. Éste es el chiste más memorable de la historia universal. Alemania establece la *limpieza de sangre*, España ofrece una cátedra al judío alemán»[3]. La lectura de los diarios me convenció de que, muy al contrario de

la posición dominante en la historiografía española que rechaza toda comparación entre la persecución inquisitorial y la Alemania nazi, la aproximación de ambos fenómenos resulta un ejercicio intelectual muy instructivo. Si bien las dos naciones –o mejor dicho, Estados– perpetradoras, España y Alemania, no muestran mucho interés en reconocer paralelismos históricos, las víctimas sí han llamado la atención sobre ellos. A pesar de la reivindicación de la unicidad del Holocausto, muy presente en círculos judíos, es precisamente en estos mismos círculos donde encontramos referencias cruzadas a ambos casos. En la memoria colectiva judía, Inquisición y Holocausto constituyen los hitos más señalados de la *Leidensgeschichte* del pueblo, y han sido los estudiosos judíos, como Benzion Netanyahu, Léon Poliakov o Yosef Hayim Yerushalmi, los que en sus investigaciones se han centrado en los aspectos raciales de la persecución judía en España.

Hasta hoy los estudios del Holocausto y de la Inquisición siguen siendo especialidades académicas muy replegadas sobre sí mismas y con escasa ambición de extrapolar a otros ámbitos las conclusiones que se derivan de sus investigaciones con el fin de darles un sentido más universal. Como observa Bauman, el trabajo de los especialistas del Holocausto, «impresionante y de crucial importancia, raramente acaba vertiéndose sobre la línea central de las disciplinas académicas ni en la vida cultural en general, como suele ocurrir con los otros intereses especializados en este nuestro mundo de especialistas y especializaciones. En las pocas ocasiones en que encuentra una salida, se le suele permitir salir al escenario público de forma aséptica, es decir, amable y desmovilizadora»[4]. En *The Nazi Dictatorship. Problems and Perspectives of Interpretation*, Ian Kershaw observa que la intensidad de la polémica desatada a raíz de la aparición del libro de Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler*, demuestra que el tema del Holocausto sigue siendo muy sensible y añade que «quienquiera que intente explicar el nazismo no puede eludir las cuestiones histórico-filosóficas, político-ideológicas y sobre todo morales que levanta. Y es bueno que sea así»[5]. El tema de la Inquisición –igualmente un tema delicado, sensible– no ha dado lugar, en cambio, a mucho tra-

bajo reflexivo de índole filosófica, política, ideológica o ética. Los estudios de la Inquisición siguen siendo en su mayoría de carácter estrictamente historiográfico.

Nuestro propósito es tender un puente entre los estudios del nazismo y de la Inquisición, demostrando el interés que tiene la reflexión histórica, antropológica y lingüística en torno al episodio nazi para la comprensión del fenómeno inquisitorial español y cuestiones de etnicidad en general. A pesar de que en ambos casos la etnicidad muestra su cariz más radicalizado y ello permite observar de forma magnificada los mecanismos básicos de su funcionamiento, estimamos que el envoltorio particular con el que se presentaron ambos etnicismos contribuyó a ocultar su interés general. El caso inquisitorial queda así asociado con una época histórica caracterizada por el uniformismo religioso; el nazismo como derivación última del cientificismo racial. Desde el convencimiento engañoso de que nuestra civilización occidental no volverá a caer en ambas trampas, religión y raza, como base de una política etnicista, el Holocausto y la Inquisición han sido objeto de interés ante todo histórico y no han podido retener mucho la atención de los antropólogos en sus análisis de la etnicidad. Rompiendo con esta tradición y parafraseando a Zygmunt Bauman, estimamos que, al igual que el Holocausto, la Inquisición española es «una ventana, no un cuadro»[6], una ventana por la que «se vislumbran cosas que suelen ser invisibles, cosas de la mayor importancia, no sólo para los autores, las víctimas y los testigos del crimen, sino para todos los que estamos vivos hoy y esperamos estarlo mañana». Desde esta perspectiva, ni el Holocausto debería ser tratado como un asunto exclusivamente judío, ni la Inquisición española reducida a un fenómeno de interés exclusivamente español.

El presente texto se inscribe en la trayectoria de investigación iniciada con mi libro *Etnogénesis y etnicidad en España. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo*, al que se ha añadido el enfoque comparativo. Soy consciente de lo aventurado de la empresa. La distancia temporal y espacial que media entre los dos términos de la comparación puede suscitar el escepticismo. No obstante, en mi calidad de

hispanista y antropóloga acepto el reto lanzado por Marcel Detienne a historiadores y antropólogos de embarcarse juntos en un proyecto de «comparatismo constructivo» y comparar lo incomparable, sin detenerse ante fronteras temporales o espaciales:

> Se trata, sencillamente, de observar lo que suceda. Provocar reacciones para descubrir un aspecto inadvertido, un ángulo insólito, una cualidad oculta. Sin temor a poner patas arriba la historia o a burlarse de la cronología. Vale la pena intentarlo: el experimentador comparatista se permite así la libertad y el placer de desmontar y montar de nuevo las lógicas parciales del pensamiento. Todo son ventajas para el antropólogo y para su colega el historiador[7].

Un comparatismo constructivo

Si el motivo que nos incitó a emprender este estudio fue una traducción, o, mejor dicho, el debate que ésta fue capaz de suscitar en la sociedad receptora, es también con una *traducción* que queremos posicionarnos en ese mismo debate (véase «Nota metodológica»). El estatus de traducción que atribuimos a nuestro ejercicio interpretativo ha de entenderse en el sentido antropológico de un diálogo intercultural como proceso abierto, nunca acabado y siempre necesitado de nuevas interpretaciones y retraducciones, tal y como lo entiende Zygmunt Bauman en su obra *La cultura como praxis*. Al igual que en toda traducción, hemos procedido por metonimia[8], haciéndonos guiar por la intuición de contigüidad fenomenológica entre aspectos observados en dos espacio-tiempos distintos. La misma intuición de una relación metonímica entre la España inquisitorial y la Alemania nazi la experimentaron también los contemporáneos del nazismo, incluso los no iniciados en la historia peninsular. En su diario, Victor Klemperer menciona la reacción espontánea del público alemán, que durante una representación de la ópera *Don Carlos* en Hamburgo a principios de octubre de 1934 aplaudió durante varios minutos la frase «Señor, conceded

libertad de pensamiento»[9]. Al día siguiente, *Don Carlos* había desaparecido de la cartelera en todo el país.

Recordando que comparar no equivale a equiparar, nos distanciamos en este trabajo de los que defienden la unicidad absoluta del Holocausto en la historia de la humanidad y de allí su incomparabilidad. Coincidimos con Ian Kershaw, quien, con referencia a la obra de Leo Kuper sobre los genocidios del siglo XX, insiste en la necesidad de un estudio comparativo si queremos llegar a comprender los rasgos específicos de cada caso particular[10]. Otros autores igualmente han observado que el aferrarse a la tesis de la unicidad del Holocausto –y, de ahí, a su incomparabilidad– merma en mucho el propio interés de los estudios del Holocausto[11].

Aparte de otras similitudes que analizaremos en este estudio, lo que tienen en común la Alemania nazi y la España inquisitorial consiste en el aparato burocrático puesto al servicio de la ejecución de un proyecto de limpieza étnica por iniciativa del Estado y escudado por la ley. Tanto en Alemania como en España la puesta en marcha de tal maquinaria burocrática supuso la ruptura con los anteriores brotes esporádicos de antisemitismo/antijudaísmo popular en forma de pogromos. Por ende, es la sustitución del *Antisemitismus des Gefühls* (antisemitismo emocional) por el *Antisemitismus der Vernunft* (antisemitismo racional) lo que en ambos casos marca la diferencia. Por otro lado, si la crueldad en el caso alemán se distingue por su fulminante intensidad, el caso español se caracteriza por su tenacidad y longevidad. Dentro de su variedad de etnocidio burocratizado, el Holocausto responde a la pauta del *Blitzkrieg*, es decir, fue una eliminación relámpago si la comparamos con la paciente y sostenida labor de la Inquisición, institución que logró sobrevivir varios siglos a su propia razón de ser para finalmente «morir de vejez», tal y como ha quedado expresado mejor que nunca en el epitafio que le puso José de Larra en su «Día de Difuntos de 1836».

En este estudio, los términos *Inquisición* y *Holocausto* se emplean en un sentido lato, simbólico o metonímico. Es decir, no en el sentido estricto que se les podría conferir después de un análisis conceptual, sino en un sentido bruto, no

refinado, tal y como sobreviven ambos conceptos en la memoria y el uso común. En este sentido lato, Inquisición y Holocausto se emplean como *pars pro toto* de una época, de una mentalidad y política obsesionadas con un ideal de limpieza étnica, ya fuera éste religioso o racial. Aunque intrincadamente vinculados con la historia nacional de dos Estados concretos, en cuanto símbolos de una mentalidad y una política determinadas, Inquisición y Holocausto rebasan los estrechos límites de su historia nacional para adquirir un valor universal.

En Alemania, el «debate de los historiadores» se centró en la cuestión de la historización del Holocausto, es decir, la posibilidad de normalizar el período nazi como un episodio más en la historia nacional alemana. Si, debido sobre todo a la oposición de las víctimas, tal historización sigue siendo problemática para el Holocausto, con respecto a la Inquisición, al contrario, estimamos que el proceso de normalización ha ido demasiado lejos. Cada vez más constatamos cómo los argumentos clásicos esgrimidos tradicionalmente por los defensores de España contra la Leyenda Negra por lo que a la Inquisición se refiere, son tenidos en cuenta por la historiografía académica: la comparación con la intolerancia religiosa en otros países europeos de la época, el relativo bajo número de víctimas (mortales) y la relativa moderación de las penas inquisitoriales en comparación con otros tribunales, la ausencia de una caza de brujas en España, el acercamiento entre la Inquisición española y la medieval, etcétera. Mientras que la resistencia a la historización del Holocausto hace resaltar el carácter moralmente repudiable de la corriente revisionista, no es éste el caso de los estudios de la Inquisición, en los que el revisionismo se ha ganado un puesto de honor. De forma paradójica, la avanzada normalización de la Inquisición no ha dado lugar a la exploración de sus posibilidades comparativas. Más bien la historización del tema ha contribuido a particularizarlo como fenómeno histórico típicamente español. Aunque nadie reivindique hoy en día la singularidad (el carácter único, exclusivo) de la Inquisición, el tema sigue siendo tratado así por sus estudiosos. Tal vez hayan contribuido a ello la falta de interdisciplina-

riedad en la investigación y el desinterés por parte de sociólogos y antropólogos.

Está claro que abogamos por buscar un término medio entre normalización y exclusivismo en el tratamiento de ambos fenómenos, en la medida en que el reconocimiento de los aspectos excepcionales no nos debe hacer perder de vista las posibilidades comparativas, como tampoco la relativa normalización –necesaria para la comparación– debe conducir a la banalización.

El acercamiento entre el caso español y el alemán nos permite sacar a la luz ciertos razonamientos dudosos que siguen caracterizando hasta hoy a la historiografía. El carácter extremo y relativamente reciente del caso alemán ayuda mucho a discernir las debilidades de algunas argumentaciones historiográficas españolas. Nadie pone en tela de juicio el que fuera la obsesión racial de la cosmovisión nazi la que condujo al Holocausto. A ningún historiador del nazismo se le ocurriría, sin embargo, intentar racionalizar el Holocausto examinando si en efecto los nazis tenían razón, dentro del contexto de la época, al considerar a los judíos como racialmente distintos y que, siempre teniendo en cuenta la cosmovisión nazi, el mayor braquicefalismo o dolicocefalismo de la «raza judía» justificaba la existencia de los campos de exterminio. Resulta obvio que tal planteamiento nos parece censurable, tanto desde un punto de vista científico como ético. Cuando se trata de la Inquisición no sentimos los mismos escrúpulos ni solemos tener el juicio tan claro. A nadie le choca el hecho de que, a la hora de buscar una justificación histórica para la creación del tribunal inquisitorial, los historiadores se sigan preguntando hasta qué punto los conversos eran cristianos convencidos y practicantes o, al contrario, falsos convertidos y enemigos de la fe y, por ende, elementos alógenos que amenazaban la pureza de la nación. La derrota militar y el descubrimiento del *anus mundi* donde se practicó el genocidio industrializado y burocratizado del Holocausto condujeron a la condena universal de la cosmovisión nazi (excepción hecha de algunos nostálgicos al fin y al cabo considerados marginales y combatidos desde la corriente hegemónica). En el caso español, sin embargo, no ha existido tal

ruptura general. La lenta agonía del propio tribunal inquisitorial prefiguró la aún más lenta y dolorosa agonía de la peculiar cosmovisión que lo arropaba. Cuatro guerras intestinas en torno a la cuestión de la identidad nacional y una dictadura de cuarenta años impregnada de nacionalcatolicismo no han bastado para desterrar de una vez por todas los ecos de la cosmovisión casticista en el planteamiento de la historiografía española.

Se podría alegar que España y Alemania no estaban solas ni constituyeron la vanguardia del antisemitismo/antijudaísmo característico de la época. En este caso, se suele aducir como argumento el hecho de que otros países cristianos como Francia, Alemania o Inglaterra ya habían expulsado a su población judía en siglos anteriores, cuando en la península aún reinaba la convivencia entre las tres religiones. Con relación al Holocausto se suele alegar que la «solución» inicial de la emigración de los judíos alemanes fracasó debido a la renuencia de la comunidad internacional a acoger a los refugiados[12], tal y como quedó patente en la Conferencia de Evian celebrada en julio de 1938. Obviamente, los nazis se sintieron confirmados en su política antisemita, ya que estaba claro que «nadie quería a los judíos». Así lo afirmaba con triunfalismo el *Völkischer Beobachter* con motivo del fracaso de dicha Conferencia[13]. No olvidemos tampoco que la identificación del emigrante judío mediante la adición de la letra «J» en los pasaportes fue una exigencia suiza de cara a Alemania y no una iniciativa nazi. Si bien es verdad que el antijudaísmo/antisemitismo característico de la España inquisitorial y de la Alemania nazi estaba inserto en el clima europeo de la época, lo específico de ambos antisemitismos consiste, no obstante, en que, a diferencia de los países circundantes, éste se había convertido en instrumento de un proyecto político de construcción nacional inspirado en un ideal de limpieza étnica. En ambos casos, la política antisemita se plasmó en un conjunto de medidas de depuración y disciplinamiento en función de la realización de un ideal etnonacional, religioso en un caso, racial en otro. Inquisición y Holocausto simbolizan, pues, los excesos del etnicismo elevado a religión política.

Conviene aclarar aquí una diferencia importante entre la política inquisitorial y el nazismo, diferencia que ya hemos apuntado en el prólogo. Mientras que, en cuanto a sus minorías étnicas, la Alemania nazi optó sin vacilar por la exclusión, la segregación, la política inquisitorial indudablemente se define por su opción asimilacionista, el inclusivismo radical, es decir, la imposición imperativa de un proyecto ideológico e identitario estatal. De signo en apariencia opuesto, ambas políticas, por lo que respecta a las minorías afectadas, guardan no obstante numerosos paralelismos. Así, la opción asimilacionista española tomada a finales del siglo XV implica la expulsión de las minorías que no encajan en el nuevo proyecto político. Por otro lado, la imposición política de la homogeneidad religiosa chirría con la propia realidad de una sociedad dividida en castas etnorreligiosas y acostumbrada, desde hacía siglos, a descodificar la identidad religiosa en términos étnicos, es decir, de ascendencia o pertenencia biológico-genealógica. El choque entre el modelo político impuesto y la realidad social explica que la política asimilacionista radical de la Inquisición provocara una reacción popular etnicista de signo contrario (los Estatutos de limpieza de sangre), es decir, exclusivista hacia los cristianos étnicamente impuros o «nuevos cristianos». Poco a poco, esta reacción etnicista nacida desde la base iba siendo asumida por las elites, proceso que se ve colmado durante el reinado de Felipe II, de modo que un aspecto particularmente trágico de la España inquisitorial consistió precisamente en la acción simultánea de dos fuerzas antagónicas: la vocación universalista cristiana y el etnicismo cristianoviejo. En trabajos anteriores hemos intentado demostrar el impacto de esta evolución en la génesis de las identidades colectivas en España, no sólo a nivel nacional-estatal sino también en la conformación de las identidades llamadas «periféricas» o incluso locales. Recurrimos al término *casticismo* para definir este proceso de etnogénesis como una identificación *étnica* con el cristianismo, identificación indisociablemente vinculada a la negación de lo judío y de lo musulmán. Es este casticismo o etnicismo cristianoviejo en su vinculación con la política inquisitorial el

que será objeto, en este trabajo, de un análisis contrastivo con el nazismo.

La perspectiva del perpetrador

En *The Politics of Memory*, Raul Hilberg afirma: «Yo había decidido ya interesarme por los ejecutores alemanes. La destrucción de los judíos era una realidad alemana. Había sido puesta en marcha en despachos alemanes, dentro de una cultura alemana. Estaba convencido –y esto desde el principio de mi investigación– de que sería imposible captar la verdadera dimensión de este hecho histórico si no se comprendían los mecanismos de los actos de sus ejecutores. Era el ejecutor quien tenía la visión de conjunto. Sólo él formaba el elemento determinante y por sus ojos debía yo contemplar el fenómeno, desde su génesis hasta su apogeo. La certeza de que la perspectiva del ejecutor ofrecía la primera pista se convirtió para mí en una doctrina de la que nunca me aparté»[14]. Apliquemos esta idea a nuestra empresa de antropología comparada y hagamos de la perspectiva del perpetrador el eje de nuestro análisis. Al contrario de lo que encontramos en los estudios tradicionales sobre la Inquisición y el Holocausto, donde se sigue partiendo de la problematización de las víctimas, de los étnicamente excluidos (el «problema converso», el «problema morisco» o el «problema judío»), partiremos de la idea de que lo problemático no fue la identidad de las víctimas sino la de los «verdugos». No la *Judenfrage* sino el «problema español» o «alemán» guiará nuestra mirada.

Tal perspectiva no es, al contrario de lo que parece, la más cómoda ni la más frecuente. Como observa Hilberg, «Para empezar, existe esa idea de que la memoria y los estudios judíos deben concentrar todos sus esfuerzos en los judíos, *su* situación, *sus* vivencias. Casi todos los monumentos erigidos en Estados Unidos o en Israel –ya se trate de enciclopedias, de institutos o de museos– tienen por piedra angular la atención dirigida a la víctima y no al ejecutor. [...] Pero ¿y los ejecutores? ¿Qué se sabe de ellos?»[15].

En la España actual, aunque mucho queda por hacer en

este campo, cierta voluntad reparadora con respecto a las víctimas históricas del cristianismo étnico ha llevado a rescatar del olvido a sefardíes, moriscos y conversos. El curioso puede viajar por la ruta de los pueblos moriscos, dejarse guiar por la red de juderías o visitar el museo sefardí en Toledo. El barrio granadino del Albaicín en su actual versión neomusulmana crea la ilusión de una normalización histórica. Sin embargo, ¿dónde se encuentra ubicado el museo de la Inquisición española? ¿Dónde están las placas conmemorativas de los autos de fe? ¿Qué guía turística ofrece una «ruta de los inquisidores»? Este mismo «escamoteo gradual del ejecutor» que denuncia Hilberg con respecto a los estudios del Holocausto[16], afecta por igual a la ciencia historiográfica. Aquí también, las obras escritas desde la perspectiva de las víctimas (judeoconversos, moriscos, judíos, musulmanes) eclipsan en número a las que adoptan la perspectiva del perpetrador. En cuanto a este último, se conoce bastante bien el procedimiento inquisitorial, los orígenes y evolución posterior de este tribunal, pero muy poco se ha escrito acerca de la doctrina étnica que sustentó durante tantos siglos el tinglado inquisitorial. Una obra fundamental a este respecto es la de Albert A. Sicroff, *Les controverses des statuts de "pureté de sang" en Espagne du XVe au XVIIe siècle*, publicada en 1960 como resultado de una tesis doctoral leída en 1955 en la Universidad de la Sorbona (la traducción española se hizo esperar hasta 1985). Si nos fijamos en la perspectiva adoptada, el análisis de Sicroff, que sondea a la sociedad perpetradora, contrasta con otra obra coetánea sobre la misma problemática pero escrita desde la perspectiva de las víctimas, a saber, *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*, de la mano de Antonio Domínguez Ortiz, publicada en 1955 y posteriormente reeditada con el título de *Los judeoconversos en España y América*.

La falta de interés por el análisis de la ideología subyacente ciertamente no contribuyó, desde luego, a clarificar ciertas etapas en el proceso español de construcción estatal. Con respecto a la decisión de expulsar a los judíos en 1492, mucha tinta ha corrido acerca de la simpatía personal de los Reyes Católicos hacia los judíos que les rodeaban y, viceversa, el

aprecio que sentían éstos por sus monarcas. Tal planteamiento expresa la confusión reinante en cuanto a la relación de causa y efecto. Las medidas antisemitas o antijudías han de entenderse como efecto, como consecuencia del proyecto étnico concebido por la sociedad perpetradora y no el sentimiento antisemita como causa de tal autoconcepto étnico. Para entender la decisión de 1492 nos tenemos que ocupar en primer lugar del proyecto étnico de la comunidad hispanocristiana de la época. Visto desde este ángulo, el problema no fue el converso sino la autodefinición étnica española, que por su mismo exclusivismo problematizaba cualquier cambio de identidad etnorreligiosa. Abandonemos, pues, el análisis victimista, que orienta la atención demasiado hacia las consecuencias (el antisemitismo) y no hacia las causas (el prurito de la limpieza de sangre) del etnicismo cristiano. Si hacemos de los perpetradores el enfoque del análisis, conviene admitir que las raíces del exclusivismo y radicalismo étnico característicos del nazismo se remontan al concepto romántico de nación alemana basado en la sangre y el suelo, *Blut und Boden*, sus dos referentes básicos. En virtud de tal concepto de la nación, la estrategia de adaptación o incluso asimilación practicada por parte de los judíos a raíz de la Emancipación, estaba condenada al fracaso. Lo mismo cabe observar en cuanto al concepto de «nación» en la sociedad española medieval y moderna, centrada en el casticismo. El mismo ideal de una sociedad basada en castas etnorreligiosamente homogéneas estaba reñido con la apertura de las fronteras étnicas y los cambios de identidad provocados por las conversiones[17]. La lectura del Edicto de expulsión de 1492 nos enseña que los Reyes Católicos estaban convencidos de que la solución del «problema converso» radicaba en cortar todo contacto de los conversos con los judíos. Se equivocaron en el análisis al no tener en cuenta los fundamentos étnicos, el casticismo cristiano, que constituía el auténtico problema.

Adoptar la perspectiva del perpetrador ofrece una ventaja adicional. Si intentamos comprender la historia etnonacional española desde el punto de vista de los distintos grupos de víctimas, obtenemos un cuadro fragmentado. Es lo que le ocurre a José Antonio Escudero cuando, en sus críticas a la

tesis de Netanyahu sobre el carácter racista de la Inquisición, se pregunta: «Si la Inquisición fue racista contra los conversos judíos, ¿por qué persiguió también a los moriscos?; ¿eran ellos de la misma raza? Y si fue racista contra los judíos conversos y los moriscos, ¿por qué persiguió a los protestantes españoles?; ¿cuál es aquí la raza común? Y si fue racista contra conversos, moriscos y protestantes, ¿por qué persiguió también a los cristianos viejos y luego a una multitud de eclesiásticos, frailes y monjas, obispos, cardenal de Toledo, etcétera? ¿Cuál era la raza perseguida por la pretendida Inquisición racista?»[18]. Una somera comparación con el caso alemán basta para revelar las deficiencias interpretativas a las que nos conduce la perspectiva victimista. El razonamiento de Escudero vendría a decir tanto como que si los nazis eran racistas con los judíos, ¿por qué persiguieron a los asociales, homosexuales, testigos de Jehová, enfermos mentales, comunistas, etcétera?, y, por lo mismo, negar el carácter racista del nazismo. La perspectiva fragmentada que ofrece tal enfoque nos obliga a definir y redefinir en función de cada grupo de víctimas la política de exclusión del Estado perpetrador. Sólo si partimos de la autodefinición de este último, llegaremos a una comprensión global integradora de todas las interpretaciones parciales. No hay que olvidar que, como dice Hilberg, es el perpetrador el que tiene la visión de conjunto.

Metiéndonos en la piel del perpetrador descubrimos su auténtico complejo de Narciso. No tanto el «odio al Otro» sino un enfermizo «amor a sí mismo» constituyó el móvil, el estimulante, el catalizador primario de la acción genocida (y/o etnocida) contra el Otro. Una antropología del nazismo, como del casticismo, ha de partir de una formulación positiva: no se trata tanto de saber *contra* quién actuaban ambos etnicismos sino *a favor de* qué, inspirado por qué objetivo o ideal. El nazismo y el casticismo comparten la característica de ser dos idealismos, utopismos, que perseguían en primer lugar un ideal supuestamente positivo, el Bien, lo Puro, identificado en términos exclusivistas con la esencia del propio ser. La lucha contra el polo negativo, la eliminación del Mal, de lo Impuro, ubicado en el Otro, era consecuencia y no causa de este ideal.

La reflexión en torno a la lengua y el hombre ha guiado

nuestras lecturas sobre el nazismo y el casticismo, y por lo tanto la lengua y el hombre son los dos grandes ejes temáticos que articulan el presente estudio. En la primera parte exploramos las vías interpretativas que abre la confrontación lingüística entre el nazismo y el casticismo. La lengua, plasmada en su expresión escrita, es el material de base de toda interpretación del pasado, de modo que se impone una reflexión crítica sobre el lenguaje del nazismo y del casticismo como premisa del ejercicio de traducción antropológica. En la segunda parte buscamos «la razón de la sinrazón» de ambos etnicismos a través del análisis antropológico. ¿Qué visión del hombre y de la sociedad subyace a las ideologías nazi y casticista en relación con la construcción estatal? Al deconstruir antropológicamente ambas ideologías nacionalistas se descubre su peculiar visión del hombre como *Homo ethnicus*, anegado en tanto individuo por un Estado homogeneizador y totalizador, que se construye como un cuerpo orgánico embarcado en una lucha existencial contra lo extraño. La ambición etnicista, a medida que va alcanzando su meta fronteras adentro, proyecta sus convicciones sobre el mundo. Desde el convencimiento de que el propio pueblo es el que más responde a la imagen de Dios sobre la Tierra, los responsables de la política etnicista se sienten investidos de un mesiánica de alcance universal que les lleva a imponer el propio orden étnico al mundo entero. Los desvaríos a los que conduce este imperialismo identitario destacan en toda su claridad el mecanismo del deseo mimético que subyace a la obsesión etnicista y la creciente semejanza que a lo largo de este proceso va mostrando la comunidad del Mismo con sus propios «dobles monstruosos»[19]. Por fin, en la parte final analizamos la confrontación entre ambos etnicismos estatales desde una perspectiva sincrónica. ¿Cómo ambas ideologías experimentaron el cara a cara histórico que supuso la coincidencia entre el período franquista, restaurador del casticismo en su versión nacionalcatólica, y el nazismo?

Raul Hilberg, uno de los primeros historiadores del Holocausto, compara su labor con la de un compositor de música: «Yo no estaba realizando una obra literaria, sino una obra musical. [...] Debía dirigir mi trabajo, dominarlo del

mismo modo que Beethoven había dado forma a su música. La escritura, como la música, es lineal, pero la literatura ignora los acordes o las armonías»[20]. En nuestro caso, al trabajar desde un ángulo comparativo, la limitación de la escritura literaria debido a la ausencia de acordes y armonías se hace sentir con más fuerza. Este texto ha de leerse a modo de una pieza musical a dos voces, en la que ambas se van entretejiendo y entrelazando, entonando de forma alternativa el *leitmotiv* de la composición. La imagen musical ayuda también a definir este trabajo de acuerdo con el paradigma de la traducción. Martín Ruano compara «la forma tradicional con la que se ha conceptualizado la traducción» a la técnica del *transporte*, es decir, un mero «cambio de código que supuesta e idealmente no altera la composición». La traducción, entendida como *transporte*, «sólo transforma la clave en que se ejecuta la melodía, los nombres, por tanto, de las notas, pero no la fuerza ni la duración de las figuras, ni por supuesto el ritmo y el aire del compás»[21]. Bien cierto que no es éste el ideal que nos ha inspirado. Nuestra traducción del casticismo y nazismo se asemeja más a una adaptación musical, una variación, donde no sólo la clave sino también el ritmo, compás y duración de las figuras se ven alterados en la transposición.

Tratándose de un tema complejo y complicado, no sólo por su propia envergadura sino también por la amplitud de literatura científica a la que ha dado lugar, no pretendo agotar en este trabajo las reflexiones y análisis contrastivos que brinda el tema. Tan sólo intento iluminar algunas facetas de la imagen que nos refleja la España inquisitorial cuando se mira en el espejo de la Alemania nazi y viceversa. Pienso que el interés del estudio radica en que ambas épocas históricas nos ofrecen una ventana por donde observar realidades contemporáneas. Ésta es la aportación que como antropóloga quiero hacer: que nos asomemos a esta ventana en el intento de comprender algo más del mundo que nos rodea. El desempolvar, restaurar e interpretar el *cuadro* pictórico de la Inquisición y del Holocausto queda en manos de los historiadores, en cuyos trabajos me he basado y con los que me siento profundamente endeudada.

Lingua Tertii Imperii o «la lengua compañera del imperio»

Lo esencial diferente: nazismo y casticismo en traducción

El lenguaje descastizado y la traducción exotizante

Los apuntes filológicos de Victor Klemperer sobre lo que él llama la Lingua Tertii Imperii (LTI), la lengua del Tercer Reich, publicados en 1947, son el primer estudio sobre la manipulación del lenguaje en la propaganda nazi. A través de sus agudas observaciones, Klemperer nos muestra cómo el lenguaje es puesto al servicio del sistema, que ha hecho de él «su medio de propaganda más potente, más público y secreto a la vez». Con el lenguaje hitleriano, la lengua «se ha convertido en portadora de sustancias tóxicas», las palabras actúan como «dosis ínfimas de arsénico» que poco a poco van intoxicando a las masas, estén o no de acuerdo con la ideología imperante: «El veneno se encuentra por doquier. Es transportado por el agua potable de la LTI, y nadie está a salvo». De ahí el objetivo de Klemperer: «Poner en evidencia el veneno de la LTI y advertir de él..., creo que esto es más que mera pedantería. Cuando, para los judíos creyentes, un utensilio de cocina se ha vuelto impuro desde la perspectiva del culto, lo purifican enterrándolo. Muchas palabras del habla nazi deberían ser enterradas por mucho tiempo –algunas para siempre– en una fosa común»[1].

A la zaga de Klemperer cabría estudiar la violación y el envenenamiento de conceptos y sentimientos por el lenguaje del casticismo y la impronta que han dejado en la lengua castellana. No se le escapará al lector el paralelismo con el papel atribuido a la lengua en los albores de ese otro proyecto imperial nacido en 1492. «Siempre la lengua fue compañera del imperio», tal reza la lección que nos da Antonio de Nebrija en el famoso prólogo a su *Gramática castellana*, prólogo redactado tan sólo unos meses después de decretarse la

expulsión general de los judíos de España. Aunque, al contrario de lo que predijo Nebrija, con la caída del imperio hispánico no sobrevino la caída de su lengua compañera, indudablemente a lo largo de los siglos de proyecto imperial teocrático la lengua se fue envenenando de ínfimas dosis de arsénico e intoxicando de manera imperceptible a la sociedad. Un análisis en profundidad rebasaría el propósito de este estudio. No obstante, algunas observaciones de orden lingüístico inspiradas en la lectura de Klemperer nos ayudan a introducir y aclarar el presente ejercicio comparativo.

Tal y como propone Klemperer con respecto a la LTI del nazismo, gran parte de los utensilios lingüísticos del casticismo después de la abolición de la Inquisición y los Estatutos de limpieza de sangre fueron enterrados en una fosa común llevando consigo el recuerdo de su existencia (excepción hecha de los especialistas del rescate de la memoria, es decir, los historiadores). La desaparición del lenguaje cotidiano de las herramientas lingüísticas clave del casticismo ha contribuido a la desmemoria en el pueblo español, impidiéndole ver las analogías entre el casticismo y el nazismo. No hay mejor ejemplo que la traducción al castellano del propio libro de Klemperer. Si la aceptabilidad de una traducción depende de las normas vigentes en la sociedad receptora y por lo tanto es reveladora del clima o contexto de la lengua y cultura de destino[2], la traducción de *LTI* nos enseña hasta qué punto la sociedad española se ha alienado de su propia historia étnica.

En traductología se establece una relación directa entre las dos estrategias tipo para «traducir al Otro» –es decir, familiarización y extrañamiento– y el modo en que el lector de la obra traducida percibe la cultura de origen con respecto a la suya propia. Es decir, la traducción exotizante subrayaría la diferencia entre ambas culturas (produciría el extrañamiento o extranjerización) mientras que la familiarización, al neutralizar los elementos exóticos del texto original, produciría un acercamiento entre la cultura de origen y la de destino. Si comparamos la traducción francesa de *LTI* con la española, la primera es un ejemplo perfecto de la estrategia exotizante con un traductor omnipresente, visible,

que constantemente recuerda al lector la distancia que media entre la cultura de origen (en este caso, el nazismo) y la de destino. A diferencia de la francesa, en la traducción española[3] la visibilidad del traductor es mucho menor y se ha limitado a lo estrictamente necesario, sobre todo teniendo en cuenta que la propia índole de la obra –unas reflexiones filológicas– obliga en ocasiones al traductor a hacerse visible, pero no encontramos ni una introducción aclaratoria a cargo del traductor, ni el sistemático recurso al préstamo ni las notas a pie de página para contextualizar las referencias culturales del texto de origen. Esta relativa invisibilidad del traductor en el caso español en teoría tendría que contribuir a producir un efecto de domesticación, es decir, una percepción de familiaridad con el texto y contexto original. No obstante, si aplicamos una *lectura sintomática*[4] a esta traducción, teniendo en cuenta las peculiaridades de la etnogénesis española, la estrategia familiarizadora en este caso no contribuye a producir una mayor aproximación entre ambos contextos culturales, efecto ciertamente no buscado por el traductor, que de esta manera se convierte doblemente en manipulador inconsciente del texto traducido. En concreto, la traducción española de la obra de Klemperer, si la analizamos desde el marco histórico de la etnogénesis española, hace tambalear el paradigma traductológico que equipara familiarización a mayor adecuación a lo propio y extrañamiento o exotización a adecuación a lo ajeno. Asimismo, esta traducción invierte la tradicional percepción de una Alemania-Occidente frente a una España-Oriente, recreando la Alemania nazi en Oriente exótico para el lector español. Si para Ovidi Carbonell i Cortés el lenguaje construye nuestra identidad «descubriendo al Mismo en el discurso del Otro»[5], el caso particular de la traducción de *LTI* produce el efecto contrario, ya que aquí el lenguaje contribuye a encubrir la identidad histórica del Mismo en el discurso del Otro.

Un buen ejemplo de este procedimiento es la traducción de la palabra alemana *Sippe*. Esta noción es definida por Édouard Conte y Cornelia Essner, en *La quête de la race*, como sigue:

> La palabra *Sippe* (a veces, *Sippschaft*), pariente del anglosajón *sib*, se deriva de la presunta raíz indoeuropea *s(w)ebh* (que incorpora el pronombre reflexivo *se-*, «sí») y significa «del mismo género o de la misma especie». [...] Este vocablo remite a *Geschlecht*, que significa en propiedad «especie», «género», «sexo» o «acoplamiento» y designa por extensión la estirpe *(Stirps)*, la descendencia *(Abstammung)*, la generación, la casa[6].

A pesar del indudable parentesco con la noción española de «casta»[7] o «linaje», la traducción española de la obra de Klemperer deja opaca al lector la proximidad conceptual entre ambos términos. La primera ocurrencia de la palabra *Sippe* en «das Wort heroisch mit seinem ganzen Sippenzubehör», es traducida en español por: «la palabra "heroico", con toda su parentela *(Sippe)* semántica», acompañado de una nota a pie de página que aclara la palabra *Sippe:* «Término muy utilizado por el nazismo, equivale a clan, parentela, familia en sentido lato»[8]. De aquí en adelante, la traducción de *Sippe* por «clan» se vuelve canónica y el traductor incluso añade él mismo la palabra a la definición que ofrece Klemperer de este concepto, tal y como consta en el siguiente fragmento:

> Le pregunté cómo había llegado el muchachito a tal nombre. La respuesta fue de este tenor, literalmente:
>
> –Así se llamaba un hombre de nuestro clan *[Sippe]*, que llegó de Holanda en el siglo XVII.
>
> El director, al que un catolicismo piadoso protegía de la seducción hitleriana, demostraba su infección nazi por el mero uso del término *Sippe*. *Sippe*, palabra neutra en el lenguaje antiguo, equivalente a parentela, a *clan*, a familia en sentido lato, y luego descendida al nivel de un peyorativo, como Augusto, acababa elevada al plano de una solemne dignidad. Las investigaciones genealógicas se convierten en deber moral para cualquier «camarada del pueblo»[9]. (La palabra «clan» añadida en la traducción española.)

En otros casos, el posible efecto familiarizante queda inmediatamente anulado por una aposición perifrástica exoti-

zante, como es el caso de la traducción del alemán «ein Beitrag zur *Sippenkunde*» por «una aportación más a la genealogía [*Sippenkunde*, «ciencia del clan»]»[10]. La traducción de *Sippe* por «clan» –en vez de «linaje»– contribuye a producir un efecto exotizante asociándolo con pueblos «primitivos», no europeos y, en todo caso, preestatales. Por otro lado, el recurso sistemático al préstamo, es decir, la conservación del vocablo alemán *Sippe* en el texto traducido, lo marca como una noción genuinamente nazi, típica germánica y literalmente intraducible en un contexto español. Queda obstruida de esta manera en la mente del lector español la asociación entre ambas ideologías etnicistas, nazismo y casticismo, caracterizadas por su obsesión genealógica centrada en la investigación del linaje: las informaciones genealógicas de la limpieza de sangre, es decir, la *Sippenforschung*.

Incluso si el propio autor sugiere de forma explícita la analogía entre el caso alemán y el español, el lenguaje «descastizado» de la traducción española no favorece para nada la aproximación entre ambas cosmovisiones etnicistas[11]. Tan sólo en una ocasión, a saber, en relación con las especies animales, el traductor recurre a la palabra «casta» como equivalente del alemán *Rasse:* «los miembros de las SS, utilizados para la cría como si fuesen caballos o perros de casta»[12]. Aplicada a los humanos, la noción de «casta» y sus derivados han desaparecido del lenguaje como equivalentes semánticos de la noción alemana de *Rasse* o de *Sippe*[13].

Asimismo, cuando Klemperer menciona la visión de Hitler (en *Mi lucha*) sobre la educación y sus elogios «del ejército del emperador Guillermo como la única institución sana y vital del cuerpo del pueblo», esta última expresión aparece en la traducción española calcada y entrecomillada además de acompañada del término alemán entre corchetes: «cuerpo del pueblo» *[Volkskörper]*[14]. El lector interpreta el mensaje del traductor como si se tratara de una palabra intraducible, exótica, noción ajena a la lengua y cultura españolas e íntimamente vinculada a la cosmovisión nazi. Queda obstruida en la mente del lector español la posible asociación ideológica con el ya citado prólogo de Antonio de Nebrija que coloca la constitución de un «cuerpo» social en el epi-

centro del proyecto imperial español: «i començaron a hacer por si mesmos cuerpo de gente»; «se reduxeron i aiuntaron en un cuerpo i unidad de reino»[15].

Más que la distancia entre el Mismo (el lector español) y el Otro (la Alemania nazi), lo que revela el lenguaje descastizado con el que se traduce el nazismo en un ámbito español contemporáneo es el extrañamiento terminológico, la alienación lingüístico-cultural del español con respecto a su propia etnogénesis.

Analizando una traducción de Ezra Pound, Lawrence Venuti observa que «una traducción puede ser extranjerizante si pone en juego materiales culturales y esquemas *domésticos*, específicos de la lengua de destino, pero también, en este caso, anacrónicos, específicos de períodos posteriores»[16]. En la traducción española de *LTI*, la posible aproximación entre nazismo y casticismo es precisamente cortocircuitada por las estrategias domesticadoras y el lenguaje contemporáneo utilizado por el traductor. La domesticación del texto, su adecuación a las normas actuales de la lengua meta, produce en este caso un efecto extranjerizante, es decir, dificulta el reconocimiento de Uno Mismo en el Otro. En su famosa ponencia leída en 1813, Friedrich Schleiermacher reduce a dos las opciones posibles para el traductor: o bien el traductor deja en paz al autor del texto original intentando atraer al lector hacia él, o bien deja en paz al lector moviendo al autor hacia este último. La traducción de *LTI* del alemán al español, no obstante, ha conseguido conciliar ambos objetivos en apariencia opuestos, ya que deja en paz tanto al lector como al autor. Aquí reside, desde la óptica que nos interesa, la auténtica violencia etnocéntrica que encierra esta traducción. Al moverse sólo por el espacio (traducción interlingüístico-cultural) y no por el tiempo (traducción intralingüístico-cultural)[17], esta traducción invita al lector español a leer el nazismo olvidándose tranquilamente del casticismo.

Del etnicismo *völkisch* al «Estado racial»

Con su sensibilidad de filólogo, Victor Klemperer no registra la palabra *Rasse* («raza») sino *Volk* («pueblo»), como noción clave de la ideología y lenguaje del Tercer Reich. El 20 de abril de 1933 anota en su diario:

> Otra ocasión festiva, otra fiesta del pueblo: cumpleaños de Hitler. «Pueblo» se emplea tantas veces al hablar y escribir como la sal en la comida; a todo se le agrega una pizca de pueblo: fiesta del pueblo, camarada del pueblo, comunidad del pueblo, cercano al pueblo, ajeno al pueblo, surgido del pueblo[18]...

Del sustantivo *Volk*, quedó derivada la palabra *völkisch*, noción al principio no marcada ideológicamente que iba cobrando connotaciones específicas a medida que fue desarrollándose el Movimiento Nacional (desde principios del siglo XX hasta el final de la guerra).

En su libro *Langages totalitaires*, Jean-Pierre Faye ofrece un análisis etimológico e ideológico detallado de la palabra *völkisch*, que a partir de los años veinte hizo función de denominador común del Movimiento Nacional en Alemania[19]. Que el capítulo se intitule «Völkisch: les Racistes», preludia las conclusiones a las que le llevará el análisis. Derivada del sustantivo alemán *Volk* y atestiguada a partir del siglo XVI en lengua alemana, esta palabra caída en desuso será resucitada hacia finales del siglo XIX como sustituto genuino alemán del término de raíz francesa *national*. Primero sinónimo de nacional en un sentido neutro, no particularista –es decir, también los italianos o los propios judíos al igual que cualquier otro pueblo podían merecer el calificativo de *völkisch*–[20], este término se convertirá progresivamente en sinónimo de *deutsch*, es decir, convirtiendo lo *völkisch* en calidad exclusiva del pueblo alemán, de modo que la expresión *deutsch-völkisch* cobra una resonancia tautológica. En esta evolución semántica, el término posee también un componente antisemita. El diccionario *Grimms Deutsches Wörterbuch* en su edición de 1951 explica que, en las querellas partidistas, la

palabra *völkisch* se fue cargando de un tono combativo, acentuando la oposición racial con el judío: «der Rassengegensatz gegen die Juden». También otros grandes diccionarios alemanes subrayan el vínculo entre nacionalismo, racismo y antisemitismo que fue adquiriendo con el tiempo la palabra *völkisch* por influencia de la ideología nacionalsocialista. De acuerdo con el *Grosse Brockhaus* de 1934, *völkisch* cobró a partir de 1900 el sentido de un «nacionalismo fundado en la doctrina racial y por consiguiente antisemita»[21]. Resumiendo: la evolución semántica desde un sinónimo en un principio neutro de *national*, pasando por el sinónimo neutro de *deutsch* hasta ser muy connotado con racial, antisemita. Faye observa que «el hombre "völkische" es absolutamente idéntico a sí mismo y por ello se opone absolutamente a lo que se le presenta como su negación: el extranjero por excelencia, *l'essentiel différent*». Es decir que *völkisch* se opone a *volksfremd* («ajeno al pueblo»)[22]. En la cosmovisión *völkisch* lo que importa es la defensa y protección de los intereses del pueblo *(völkische Belange)*, cosmovisión desde luego incompatible con tendencias e intereses de tipo internacionalista de los que se les acusaba a los judíos.

Hasta aquí, el análisis del concepto de *völkisch* nos permite interpretarlo sin mayores dificultades como variante nazi-alemana de «étnico». La «völkische Weltanschauung» sería sinónimo de cosmovisión étnico-alemana bajo el período nazi. No obstante, cabe constatar que el concepto de etnicidad y sus derivados (étnico, etnicismo) no suelen aparecer relacionados con la Alemania nazi. Resulta ilustrativo, a este respecto, examinar cómo se traduce *völkisch*, esta noción clave del etnicismo nazi-alemán, en otros idiomas.

De acuerdo con Faye, en 1922 nace, de una escisión de la Deutsch-nationale Volkspartei, la Deutsch-völkische Freiheitspartei. La diferencia de orientación de ambos partidos se expresa en la diferencia de nombre: está claro que *völkisch* tiene un referente distinto al de *national*. ¿Cuál? Faye busca la respuesta en la traducción. Es la traducción francesa de *völkisch* la que nos ayudaría a captar la diferencia de matiz entre ambos vocablos. Aunque en este punto no concordamos con su análisis, sí resulta ilustrativo para acercar

los dos conceptos que nos interesan, a saber, *völkisch* y «casta». Y como señala Faye, en la primera edición francesa de *Mein Kampf*, el traductor anónimo, al cabo de 380 páginas en las que había mantenido el vocablo *völkisch* en alemán, especifica en una nota a pie de página que en adelante lo traducirá por el francés *raciste*[23]. El traductor toma esta decisión en un pasaje del segundo tomo de *Mein Kampf*, donde Hitler se propone definir el concepto de *völkisch*, que él mismo califica de *vielseitig*, polifacético, mejor dicho, polisémico. El núcleo profundo, más íntimo *(innersten Kern)* de la palabra lo define por oposición a la cosmovisión judeomarxista, en que: «Dem gegenüber erkennt die völkische Weltanschauung die Bedeutung der Menschheit in deren rassischen Urelementen»[24]. Es aquí donde en la versión francesa aparece por primera vez la traducción *raciste* mantenida a partir de ese momento como equivalente de *völkisch*. La frase en cuestión es traducida como sigue: «Al contrario, la concepción "racista" deja espacio al valor de las diversas razas primitivas de la humanidad». A pie de página se añade en una nota: «Traducimos aquí, y traduciremos en adelante, en principio, *völkisch* por *raciste*»[25]. En el mismo contexto, Hitler explica cuál debe ser el objetivo último de un Estado *völkisch:* «La preservación de la existencia racial del hombre»; «El cuidado de la preservación de los elementos raciales originarios»[26].

Faye aprueba la opción elegida por el traductor francés alegando que «la equivalencia entre *völkisch* y *raciste* [...] se justifica en un contexto o por un referente común, por el simple hecho de que la recuperación del arcaísmo alemán y la aparición del neologismo francés proceden ambos de las últimas décadas del siglo XIX. Y, sobre todo, ambos términos son utilizados por un mismo movimiento, designado esta vez en ambas lenguas por la misma palabra. [...] Pues el mismo año en que el inocente germanista Von Pfister restauraba el adjetivo arcaico *völkisch* que pronto se convertiría en neologismo político, el panfletista Wilhelm Marr acuñaba un neologismo más evidente: el sustantivo *Antisemitismus*. Dos décadas después, en el equipo de Édouard Drumont, que será animador del grupo de los "antisemitas" en la Cámara de los

Diputados, el panfletista Gaston Méry introdujo en el uso de la lengua francesa la palabra *raciste*»[27]. Es decir, la reducción semántica operada en la traducción francesa de *völkisch* por *raciste* se justificaría, de acuerdo con Faye, por la proximidad ideológica e histórica de los movimientos *völkisch* alemán y racista francés, unidos ambos por el vínculo del antisemitismo.

La traducción de *völkisch* por *raciste* en francés aparece como una práctica generalizada, en algunos casos escudada por la propia autoridad de Faye. La traductora francesa de *LTI Notizbuch eines Philologen,* del que procede el fragmento arriba citado, traduce *völkisch* por *raciste* y explica, siguiendo a Jean-Pierre Faye, en una nota a pie de página que «el concepto propiamente nazi de *völkisch* se funda en la oposición entre *arios* y *semitas*. El sentido es cercano al de *racista*, pero este adjetivo oculta la presencia de la raíz *Volk*, el pueblo».[28] En unas reflexiones filológicas como las de Klemperer, donde la propia lengua del nazismo es el objeto de estudio, el traductor tiene que andar con sumo cuidado. Por su opción de conservar el vocablo alemán en el texto francés, el traductor advierte al lector de que se encuentra ante un concepto muy arraigado en un contexto sociohistórico determinado, en este caso, un concepto genuinamente alemán-nazi. Sin embargo, es por el recurso a la perífrasis descriptiva en francés por donde se van infiltrando las inconsistencias de interpretación del término. Si el traductor explica que *Volksgenosse* significa «camarade du peuple» o también «compatriote» y *Volkskörper* «corps du peuple», el término alemán *völkische Staat* es vertido en francés como «État raciste»[29].

Para la lengua inglesa, donde *racist* se ha generalizado como traducción del alemán *völkisch*, Alan Bullock en su obra *Hitler*, en la que propone «the Racist Observer» como traducción de *Völkischer Beobachter*, puntualiza que *völkisch* es una palabra difícil de traducir: «Combina la idea de nacionalismo con la de raza *(Volk)* y antisemitismo»[30]. El sesgo traslatorio introducido por la reducción semántica aparece aquí en toda su claridad. Haciendo de «raza» el sinónimo de *Volk*, se pasa a «racista» como equivalente de

völkisch. Si este autor, no obstante, es consciente de los tres componentes semánticos de *völkisch*, a saber *Nationalismus*, *Volk*, *Antisemitismus*, no es éste el caso de muchas publicaciones sobre el nazismo donde «racista» es ofrecido sin más como equivalente de *völkisch*.

La misma reducción semántica está contenida en el título con el que Jean-Pierre Faye encabeza su análisis del concepto: «Völkisch: les Racistes». Tal reducción semántica, además de ser un empobrecimiento, puede resultar problemática. ¿Cómo traducir entonces lo que Hitler llamaba la *völkische Rassenpolitik*? Si se parte de la coincidencia semántica entre ambos términos, *Volk* y *raza*, un término compuesto como *Volksrasse* sería meramente pleonástico. Se nos privaría igualmente de las herramientas conceptuales necesarias para explicar polémicas ideológicas típicas del nazismo, entre ellas la falta de consenso acerca del vínculo entre ambos conceptos, pueblo y raza.

El análisis se complica si tenemos en cuenta la sutil diferenciación entre «racista» y «racial», diferenciación a veces necesaria para poder transmitir en otros idiomas la ideología nazi con su terminología particular. El propio Faye recurre a esta distinción para traducir el giro hitleriano «von völkischen, rassischen Erkenntnissen» por «des connaissances racistes et raciales»[31].

En la conclusión de su análisis, Faye puntualiza que «no es la etimología –la regresión hacia la "raíz"– la que da su sentido a la palabra "völkisch", sino la traducción: *el cambio de sentido entre dos traducciones*. Evocada para traducir "nacional" al principio, pero traducible por "racista" al final: regreso a la lengua francesa»[32]. Aunque, como acabamos de precisar, disentimos de la traducción semánticamente reductora de *völkisch* por «racista», es precisamente este movimiento circular descrito a través de las traducciones el que nos interesa, ya que gran parte de la polémica sobre el acercamiento interpretativo de la España casticista y la Alemania nazi gira en torno al concepto de «racismo».

Es obvio que la reducción semántica de *völkisch* a «racista» no se encuentra en publicaciones originalmente alemanas. Así, Manfred Böcker, en su estudio sobre el antisemitismo en

la España de la segunda República, nos habla del *völkische Rassenantisemitismus*, de la *völkisch-rassische Bewegung*, y advierte al lector alemán de que, de acuerdo con Stanley Payne, la palabra «raza» en español no tiene el mismo significado que en alemán o en inglés[33]. Al castizo personaje cervantino de Sancho Panza, Böcker lo presenta como «des Repräsentantes volkstümlichen Denkens in dem Anfang des 17. Jahrhunderts», o sea, como representante de la mentalidad popular de principios del siglo XVII, y no por cierto del pensamiento racista ni racial[34].

Un falso intraducible

Nuestra crítica de las traducciones semánticamente reductoras del vocablo *völkisch* no se ha de interpretar, sin embargo, como indicio de la supuesta intraducibilidad del mismo. Para el traductólogo André Lefevere el concepto de *völkisch* está tan íntimamente vinculado con el universo histórico-cultural alemán que su traducción a otros idiomas es por definición casi imposible:

> [...] el universo del discurso plantea con mucha frecuencia problemas insuperables a cualquier tipo de traducción «fiel». Las características del universo del discurso son aquellas características particulares de una cultura dada y son, casi por definición, intraducibles o al menos muy difíciles de traducir. Puede tratarse de cosas, como *bistro* en francés, o de conceptos, como *völkisch* en alemán. Pertenecen a un tiempo determinado, como *völkisch* en alemán o *tunica* en latín y, por lo que respecta a su lengua de origen, se marchan con ese tiempo. En la tradución, sin embargo, es necesario resucitarlas, aunque nadie sabe muy bien en qué forma: ¿préstamo, calco, nota a pie de página, o una combinación de los tres[35]?

Es indudable que, como también nos da a entender André Lefevere, la supuesta intraducibilidad del concepto *völkisch* está vinculada a un ideal periclitado de fidelidad al texto original. Este ideal tan difícil de erradicar en la tra-

ducción no difiere del que también rige la escritura etnográfica, temerosa siempre de ser tachada de etnocéntrica en su esfuerzo de interpretar culturas ajenas[36]. El escrupuloso «culto de la fidelidad» ha resultado a menudo en etnografías que por su renuencia a traducir conceptos exóticos interpretándolos y reformulándolos en el contexto lingüístico-cultural de destino, en vez de aportar algo a la comprensión de nuestro mundo posbabélico contribuyen a reforzarlo con su galimatías de calcos y préstamos poco o nada transparentes para el lector no familiarizado con la cultura de origen. Volviendo al concepto que nos ocupa, podemos citar las palabras de la antropóloga americana Bettina Arnold, quien, resaltando la cuasi intraducibilidad de la palabra alemana *Volk*, escribe que

> la palabra alemana *Volk*, tan difícil de traducir al inglés, es un ejemplo lingüístico del sentido de lo separado, tanto cultural como biológico, que caracterizaba la pertenencia al Estado-nación alemán. Podría afirmarse que este sentido de lo separado que resulta de la especiación social es todavía hoy una característica distintiva de la nación alemana, puesto que la precondición para la ciudadanía sigue siendo la sangre y no el suelo (la raza antes que la geografía)[37].

Curioso cómo en aras de la tan venerada fidelidad etnográfica y por el miedo a practicar la «violencia etnocéntrica», incluso palabras corrientes como *Volk*, debido a su asociación privilegiada con un contexto histórico-cultural particular, son revestidas del aura de intraducibles. Aunque el parentesco con la palabra inglesa *folk*[38] es obvio y que el uso del sustantivo *Volk* en alemán no ha quedado temporalmente circunscrito a la época nazi, el recurso al préstamo en lengua inglesa de forma engañosa contribuye a particularizarlo y exotizarlo, mecanismo que concuerda con lo que hemos descrito para la traducción española del libro de Klemperer.

Un análisis más detenido de las traducciones de *Mein Kampf* revela un mecanismo muy curioso. El mismo concepto de *völkisch*, que hoy en día se cita como ejemplo paradig-

mático de un concepto cultural intraducible, no fue realmente tratado como tal por los traductores contemporáneos del nazismo. Si examinamos la primera traducción castellana de *Mein Kampf* de 1935[39], autorizada por el partido nazi, la primera ocurrencia de *völkisch* en el libro se traduce sin mayores problemas por «popular»: así, la expresión alemana «völkischen "Nationalismus"» queda traducida por «"nacionalismo" popular»[40]. El recurso al énfasis por el propio Hitler insinúa que en este contexto el concepto de «nacionalismo» fuera sentido como más problemático que la propia palabra *völkisch*, de cuyo posterior estatus de intraducible aún nada nos puede hacer sospechar. El siguiente párrafo ya preludia la total y reductora racialización de la ideología nazi a través de la traducción. En la traducción del giro «das fremde Völkergift», el parentesco semántico entre *völkisch* y *Volk* (plural *Völker*) queda abandonado en favor de la interpretación racial: «El veneno de las razas extrañas»[41]. Aunque en las páginas siguientes *Volk* aún se traduce por «pueblo», la segunda ocurrencia de *völkisch* ya se traduce por «racial»: «El carácter racial del judaísmo» [«des völkischen Characters der Judenschaft»][42]. Tal y como estos ejemplos dejan entrever, si el vocablo castellano *raza* aparece tanto como traducción del alemán *völkisch*, *Volk* / *Völker* como del propio *Rasse,* su prominencia cuantitativa en la versión castellana confiere al texto en su conjunto una obsesión con lo propiamente «racial» que aparece con mucha menos contundencia en el texto original, donde la cosmovisión nazi o *völkisch* guarda su vinculación con la idea de «pueblo» en el sentido neutro y amplio de grupo étnico[43]. Con todo, en toda la primera parte de *Mi lucha*, la traducción de *völkisch* en ningún momento es sentida como problemática y, a pesar de la mencionada racialización del concepto, en otras ocurrencias la traducción respeta la vinculación semántica del adjetivo *völkisch* con el sustantivo *Volk*. Cabe mencionar aquí la traducción de «völkischen Belangen» por «los intereses del pueblo»[44] así como «einen völkischen Organismus» por «un organismo propio de nuestro pueblo»[45]. Este último ejemplo es interesante, ya que en la misma frase se opone lo *völkisch*, es decir, lo «propio de

nuestro pueblo» a lo que se considera *volksfremd*, traducido aquí como «extraño a nosotros».

El futuro estatus de *völkisch* como intraducible se infiltra a través de la traducción a partir de la segunda parte de *Mein Kampf*. En el primer capítulo de esta segunda parte, intitulado «Ideología y Partido», antes de exponer los objetivos del Partido Obrero Alemán Nacionalsocialista, Hitler se propone elucidar el concepto de *völkisch:* «Eine Klarstellung des Begriffes *völkisch*». Y prosigue: «Der Begriff *völkisch* erscheint so wenig klar abgestedt, so vielseitig auslegbar und so unbeschränkt in der praktischen Anwendung wie etwa das Wort *religiös*»[46]. Es aquí donde por primera vez la traducción del concepto parece plantear problemas[47]. El traductor mantiene el vocablo en alemán, primero añadiéndole como equivalente la palabra «racista» y a continuación tratándolo plenamente como intraducible (resulta curioso que en el mismo contexto también la palabra *religiös*, «religioso», se desliza hacia el estatus de intraducible por el acercamiento que hace Hitler entre ambos conceptos). Veamos cómo reza la traducción castellana de este fragmento:

> Antes de entrar a ocuparme de los problemas y objetivos del Partido Obrero Alemán Nacionalsocialista, deseo precisar el concepto «völkisch» (racista) y su relación con nuestro movimiento.
>
> El concepto «völkisch» se presenta susceptible de una elástica interpretación y es ilimitado, tal como ocurre, por ejemplo, con el término «religiös» (religioso). También el concepto «völkisch» entraña en sí ciertas verdades fundamentales, las cuales, aun teniendo la trascendencia más eminente, son sin embargo tan vagas en su forma, que cobran valor superior al de una simple opinión más o menos autorizada cuando se las engasta como elementos básicos en el marco de un partido político[48].

Posteriormente a esta aclaración, desaparece el carácter intraducible de *völkisch*, que en adelante será traducido sistemáticamente por «racista»[49], traducción que a su vez será abandonada a partir del tercer capítulo de la segunda parte en beneficio de la traducción «nacionalsocialista». A partir

de ese momento, «völkische Staat» equivale a «Estado nacionalsocialista» y «völkische Weltanschauung» a «ideología nacionalsocialista». La especificación «völkisch-nationalsozialistische Staat» es sentida como tautológica, quedándose reducida en la traducción española a «Estado nacionalsocialista»[50]. En el capítulo quinto de la segunda parte, *völkisch* recupera momentáneamente su estatus de intraducible, para de ahí en adelante ser traducido alternativamente por nacionalsocialista, racista, racial, nacional o nacionalracista. Es esta última traducción la que en los capítulos subsiguientes llega a imponerse, de modo que los antes llamados «intereses del pueblo» ahora son los «intereses nacionalracistas» y el antes pleonástico «nationalsozialistische völkische Staat» queda convertido en «Estado racialnacionalsocialista»[51].

El análisis de las traducciones de *Mein Kampf* en otros idiomas revela un alto grado de inconsistencia en la traducción de la voz *völkisch*. Con todo, el vocablo no es sentido como intraducible y de hecho se traduce, salvo en contadas ocasiones. Resulta, no obstante, interesante constatar que en la traducción española los equivalentes más adecuados de *völkisch*, a saber, «popular», «del pueblo», «étnico», desaparecen poco a poco en favor de una interpretación en clave racial o racista. Es esta última interpretación la que al final subsistirá y se impondrá en publicaciones posteriores acerca del nazismo. Aun en publicaciones recientes, como es el caso de la traducción al castellano de la obra de Klemperer, *völkisch* es sistemáticamente traducido por «racista». Desde la primera ocurrencia de este término en la obra *LTI*, el traductor justifica esta opción remitiéndose –en parte erróneamente, como acabamos de ver– a la autoridad de la traducción española de *Mein Kampf* de 1935:

> ... die völkischen Gesichtspunkte...
>
> ... los puntos de vista racistas *[völkisch]**
>
> *Nota: *Völkisch*, término traducido por "racista" en la versión de *Mi lucha* autorizada por la Editora Central del Partido Na-

cional Socialista alemán, publicada en Ávila en 1935. Este adjetivo deriva de la palabra *Volk* [pueblo][52].

Por una parte declarada concepto histórico-cultural intraducible y por otra parte racializada, la idea clave de la cosmovisión *völkisch*, a saber, el pueblo, *Volk*, desaparece en la traducción. En su lugar se ofrece o bien un préstamo totalmente opaco para quien no esté familiarizado con la lengua alemana, o bien un equivalente ideológicamente sesgado por su vinculación con un contexto histórico particular y, por ende, difícil de extrapolar a otros ámbitos espaciales y temporales.

El casticismo: un etnicismo *völkisch*

La reducción interpretativa del etnicismo nazi a lo que Hitler llamaba su «núcleo más íntimo» *(innersten Kern)* tiene consecuencias hasta hoy. Los crímenes nazis han hecho despertar la conciencia del mundo occidental frente al peligro del etnicismo racial y se intenta proteger a las minorías «raciales» a través de leyes antirracistas. La focalización en la idea del «racismo», que, como hemos visto, es una herencia del Holocausto, está dificultando ver la similitud con otras formas de etnicismo no específicamente relacionadas con la doctrina racial[53]. Así, los historiadores especialistas en la España inquisitorial, coincidiendo en este aspecto con la versión nacionalcatolicista, repiten con insistencia exculpatoria cuando se refieren al Edicto de Expulsión de 1492, que el antijudaísmo español no era de signo racista/racial, sino exclusivamente religioso. Olvidan que el núcleo íntimo, la quintaesencia del etnicismo religioso español, también estuvo compuesto de la idea de *Volk* en el sentido biológico de comunidad unida por la sangre. Este núcleo salió a flote después de 1492 con la exclusión de los conversos. La proximidad entre el ideal *völkisch* alemán y el ideal casticista español es obvia en la siguiente explicación de Conte y Essner, que enfatiza la dimensión religiosa del nazismo vinculada a la pureza y la continuidad genealógica:

El «ideal *völkisch*» se había afirmado progresivamente en el curso del período wilhelmiano como punto central de referencia de las diversas *Bünde* (ligas, asociaciones). La más antigua de entre éstas era la Liga para la Germanidad Pura (Bund für reines Deutschtum), fundada en 1894. Muy próxima a la Unión Pangermanista (Alldeutscher Verband), la Liga preconiza reanudar la tradición ancestral mediante la institución de un culto germánico fundado en el reconocimiento de una relación directa –se podría decir que una cuasi filiación– entre el individuo y su Creador[54].

Distanciándonos del sentido restringido que le ha conferido la traducción en otros idiomas, preferimos definir *völkisch* como la expresión genuina del etnonacionalismo en la Alemania nazi. *Völkisch* está relacionado con *Volkstum*, traducido por Faye por el neologismo francés «peuplité» y por Conte y Essner por «l'identité et la tradition qui font le propre d'un peuple, l'ethnicité»[55]. El adjetivo *volkstümlich* significa, por consiguiente, lo que expresa «la esencia de la etnia», «lo que se conforma al carácter nacional o étnico»[56]. En este sentido, *völkisch* es el homólogo alemán del español «castizo/casticista», que es, a su vez, la expresión del etnicismo característico de la España inquisitorial.

Al analizar la traducción española de *Mein Kampf*, un hecho curioso nos ha llamado la atención. En esta traducción, la voz alemana *völkisch* accede momentáneamente al estatus de intraducible en un contexto en que Hitler, en el intento de definir este concepto, lo acerca al término «religioso». Es decir, aunque el traductor, desde la preocupación de hacer inteligible la palabra para el lector hispanohablante, en primera instancia le añade entre paréntesis la palabra «racista» como posible equivalente en lengua española, esta aproximación está ausente en el original y el concepto más afín que sugiere el propio Hitler resulta ser la referencia a la religión. La ideología *völkisch* se eleva de esta manera a religión política del movimiento nazi, en el mismo sentido que el propio cristianismo quedó elevado a religión política en la España casticista. Al igual que el calificativo de *völkisch* era sentido por el traductor al castellano como sinónimo de «nacionalsocia-

lista», en la España inquisitorial «cristiano» llegó a ser sinónimo de «castizo». La analogía que establecemos aquí, por muy atrevida que parezca además de irrespetuosa con los condicionamientos impuestos por el espacio y el tiempo, aflora irremediablemente a través del lenguaje. Cuando Hitler se refiere a sus *Parteigenossen* («compañeros del partido») o *Anhänger* («partidarios, seguidores») del Partido Nacionalsocialista, el traductor en castellano recurre sistemáticamente a la palabra «correligionarios», uno de los fósiles semánticos del casticismo más arraigados en el vocabulario político del idioma español.

Como noción intrínsecamente vinculada con la etnogénesis del pueblo español, también el concepto de «casticismo» ha recibido el tratamiento de intraducible. En su traducción francesa de *En torno al casticismo* de Unamuno –publicada en 1923 y por tanto contemporánea de *Mein Kampf*– Marcel Bataillon traduce el título por *L'Essence de l'Espagne*. Por honestidad científica, este erudito hispanista muy familiarizado con la problemática de la etnogénesis española se siente compelido a explicitar en un «prefacio del traductor» lo que él llama la «traición al espíritu» del texto de Unamuno por el cambio de título:

> Somos plenamente conscientes de la traición infligida al espíritu de estos ensayos al titularlos *L'Essence de l'Espagne*. Sin embargo, ¿se hubiera podido transcribir literalmente *Autour du casticisme*? Un título no debe ser un enigma. A falta de poder traducir verdaderamente, respetando su laconismo y su densidad ideológica, el título elegido por Unamuno, nos hemos permitido sustituírselo por otro que sólo aspira a subrayar el interés principal del libro para el público francés[57].

Abstracción hecha de la autoconfesada «traición» del título, el traductor Marcel Bataillon profesa fidelidad al autor y al contexto sociocultural en que se inserta el texto original, manteniendo a lo largo de su traducción los vocablos «castizo», «casta» o «casticismo» en lengua española[58]. A la luz de las teorías sobre la etnicidad, la verdadera traición al título no consiste tanto, a nuestro parecer, en el abandono lingüístico de la voz genuinamente española «casticismo» en

favor de un posible equivalente francés, sino en afirmar de forma taxativa lo que en el título original se ofrece tan sólo como posibilidad. Las inquisiciones unamunianas en torno al núcleo íntimo de la identidad española se convierten, en el título de Bataillon, en afirmación de una esencia nacional.

El problema traductológico ante el que se encuentra Bataillon rebasa lo puramente lingüístico y toca la esencia misma de la escritura etnográfica. Precisamente en unas reflexiones en torno a la traducción de la palabra «casta», el antropólogo Julian Pitt-Rivers reconoce el dilema clave del antropólogo en su papel de traductor de culturas, dilema que recuerda la pareja dialéctica extranjerización / domesticación: «Si el investigador escoge aceptar el "punto de vista del nativo" sobre su propio mundo como si viniera acreditado por la ciencia, se confina en una estrechez de miras que excluye toda comparación, pero si lo rechaza y decide compendiar un sistema social sobre la base de sus conceptos preconcebidos, corrompe sus datos»[59].

El compromiso buscado por Bataillon para superar la «paradoja del etnógrafo» es el compromiso clásico al que recurren los etnógrafos en sus monografías sobre pueblos «exóticos». Es decir, en el título producir un efímero efecto familiarizante por motivos pragmáticos (comerciales o no: en todo caso desde la preocupación de captar al lector), efecto que es sentido por el etnógrafo-traductor como «traición» a «su pueblo», para luego, a lo largo de su análisis de la sociedad «Otra» tranquilizar tanto su propia conciencia –la del etnógrafo con su preocupación de fidelidad objetiva a su pueblo-objeto de estudio– como la del público lector asegurándole mediante la abundancia de préstamos y extranjerismos que no tiene que buscar la imagen de Uno Mismo en el espejo del Otro. En vez de estimular la mutua comprensión, el estilo exotizante de la escritura etnográfica –en aras de una mayor objetividad científica– contribuye a bloquear a veces innecesariamente las posibilidades de «traducción» entre culturas. En concreto en el caso que nos ocupa, el considerar como intraducibles los conceptos *Volk / völkisch* y «casta» y sus derivados ayuda a anestesiar las conciencias y a percibir las radicalizaciones étnicas características de cierto momen-

to histórico de los nacionalismos alemán y español como desvaríos exóticos sin parangón en la propia etnogénesis doméstica del lector.

La dificultad de traducir en otros idiomas y contextos culturales tanto *völkisch* como «castizo», conceptos muy vinculados ambos a una cosmovisión característica de un tiempo y espacio históricos particulares, no debe inducirnos a confinarlos en su unicidad conformándonos con su supuesto estatus de intraducible. En última instancia, el escepticismo en cuanto a la traducibilidad de conceptos íntimamente vinculados con la cosmovisión particular de un grupo humano conduce a una concepción esencialista del mismo, concepción típica de las propias ideologías etnicistas y que obviamente desde una posición antropológica no queremos compartir.

El concepto de casta desde una perspectiva poscolonialista

El proyecto imperialista concebido desde la cosmovisión *völkisch* quedó truncado, fracasó con la derrota del nazismo. Por consiguiente, el ideal *völkisch* se quedó confinado a Alemania y el concepto guardó su referencia particular limitada en el espacio y en el tiempo (la Alemania nazi). No fue éste el caso de su homólogo español. Ya hemos visto que, al igual que *völkisch*, casta y sus derivados se refieren a la esencia del pueblo, la calidad de ser idéntico a sí mismo por oposición a lo que es percibido como su negación, lo «esencial diferente» en palabras de Faye. A diferencia del proyecto *völkisch*, el proyecto imperialista apoyado en la cosmovisión casticista fue exitoso en general. España pudo exportar su ideal casticista a medida que iba incorporando nuevos territorios a su imperio. Este movimiento expansionista explica que el concepto de «casta», una vez exportado a otros continentes, con el tiempo pudo ir emancipándose de su contexto ibérico para adoptar nuevos significados más acordes a los nuevos contextos sociales en los que fue introducido. Exportado tanto al continente americano como a Asia, sería en este último continente donde la palabra «casta» quedaría de nuevo

domesticada, particularizada, esta vez como expresión de lo «esencial diferente» de la sociedad hindú[60].

El hecho de que la teorización socioantropológica en torno a la sociedad de castas haya tomado como referencia la sociedad hindú ha tenido consecuencias importantes para la reflexión sobre la sociedad medieval española. Es decir, la historiografía española se vio desposeída de su herramienta conceptual más importante para interpretar su objeto de estudio. Se trata de un caso de auténtica alienación terminológica. El concepto de «casta», clave del entendimiento de lo «esencial diferente», del hecho diferencial español, fue secuestrado por la sociología hindú que lo definió de tal forma que su recuperación se hizo muy difícil. ¿No resulta penoso ver con cuánto pudor los historiadores españoles se sirven de la noción de casta, si es que se atreven a servirse de ella, para hablar de la España medieval? Julio Valdeón Baruque recurre a las comillas para decir que «la época de la convivencia entre "castas" diferentes había concluido»[61]. Y también Joseph Pérez se muestra muy cauto a la hora de definir a los judíos españoles en la Edad Media. El escollo de la «casta» es hábilmente eludido por el concepto indefinido de «microsociedad»:

> ¿Qué eran los judíos en la Edad Media? No formaban exactamente una casta, ya que entre ellos no existía homogeneidad social y económica. El judaísmo medieval constituía una microsociedad dentro de la sociedad cristiana dominante, una comunidad que gozaba de una autonomía relativa [...][62].

Tanto la sombra de Max Weber, con su distinción entre clase y casta, como la de Louis Dumont y su *Homo hierarchicus* siguen planeando sobre la historiografía española. En su análisis de la sociedad castellana medieval, Gutiérrez Nieto pretende comparar el modelo de castas en España con el modelo sociológico con el objetivo de determinar «hasta qué punto se puedan dar rasgos típicos de las sociedades castizas». Llega a la conclusión de que «con anterioridad a 1391 muchos de estos elementos los encontramos en la sociedad castellana configurándola prácticamente como una sociedad de castas»[63]. Por contra, la Castilla posterior a la cuestión

conversa y la expulsión de moros y judíos se caracterizaría por una «estructura seudocastiza», es decir, una estructura castiza parcial en creciente conflicto con la sociedad de clases que se va imponiendo con el tiempo. También Monsalvo Antón se centra, en su estudio del antisemitismo [sic] en la España medieval, en la definición sociológica de casta. Comenta a este respecto, entre otros, la opinión de Maurice Kriegel, quien caracteriza al grupo judío como un «enclave de casta». Para ello, Kriegel se basa en las siguientes características definitorias del sistema de castas:

> El juego de nociones ligadas a la pureza puede servir de criterio discriminante para establecer si grupos sociales forman (unos en relación con otros) castas. [...] Para que el empleo del concepto de casta sea válido, no basta con que los grupos sociales estén jerarquizados y que la movilidad ascendente sea proscrita. Así la idea de la intocabilidad de los judíos, fundada sobre la de su impureza, pone en evidencia una estratificación que sigue bien los modelos de casta[64].

La huella de Dumont no puede ser más evidente. Monsalvo Antón expresa su simpatía por la caracterización de Kriegel, declarándose, sin embargo, insatisfecho con el uso del término «casta». Para él, este concepto implica necesariamente «la homogeneidad socioeconómica de dicho grupo y la inexistencia de movilidad social»[65]. Vemos cómo Weber entra en escena. El modelo castellano carece, según Monsalvo Antón, de ambas características. Kriegel ha confundido el modelo ideológico (la idea de impureza e intocabilidad de los judíos) con la realidad social, incurriendo así en una interpretación errónea. Para Monsalvo Antón, la sociedad castellana medieval sólo se asemeja a la sociedad de castas (en el sentido sociológico de la palabra) en lo que respecta a la ideología y no en cuanto a la práctica social, siendo así que en este último aspecto convendría más bien hablar de sociedad clasista. El rechazo de la interpretación «casticista» de la España medieval en función de la dicotomía weberiana de clase y casta es el principal argumento esgrimido por Sánchez Albornoz en su polémica con Américo Castro. Para Sánchez Albornoz, los

judíos de Castilla ocupaban un nicho económico propio, formando, pues, una clase social y no una casta, como era el caso de los judíos en la Europa feudal[66].

Ante los problemas conceptuales que suscita, muchos historiadores han preferido abandonar por completo el término «casta» en sus análisis de la España medieval. Algunos incluso llegaron a la conclusión de que en la España medieval las castas no existían. Lo que hubo eran minorías, comunidades, por algunos definidas en términos religiosos, por otros en términos culturales.

Mientras que los historiadores españoles siguen escrupulosamente fieles a la tradición weberiana y dumontiana en cuanto al concepto de casta, la sociología hindú hace tiempo ha vuelto a poner en libertad el término secuestrado. La noción de «casta» resultaría inadecuada para describir a la sociedad hindú. La culpa la tendría el origen exótico, *in casu* ibérico, del término. A esta conclusión llegó la sociología posdumontiana al constatar que ni siquiera la propia «casta» hindú respondía a la definición de Dumont. En su artículo «Y a-t-il des castes aux Indes?», Claude Meillassoux destaca el fracaso del concepto para los estudios hinduistas: «Parece evidente que este término importado no es, en su empleo generalizado, nada más que una simplificación cómoda y grosera de la sociedad hindú»[67]. Para Declan Quigley, «si alguna vez hubo una caja de Pandora, ésa es la casta», y Nicholas Dirks analiza cómo la noción de casta en cuanto núcleo, valor central de la sociedad hindú, es el producto del discurso colonialista[68]. Y en su libro *The Ethnic Phenomenon*, Pierre L. van den Berghe escribe:

> ¿Por qué los hinduistas se empeñan tanto en restringir el concepto de casta a una sociedad en la que la misma palabra es ajena y confusa? Tras insistir en que «casta» con todas sus complejidades (que se deleitan en exponer) es algo único del subcontinente, los hinduistas se encuentran de inmediato frente a un serio problema. No pueden determinar del todo si por casta entienden *varna* o *jati*, dos conceptos muy diferentes [...] La ironía de su posición es que la palabra *casta*, que ellos desearían restringir a la India, en realidad es de origen europeo[69].

A la luz del actual marco científico poscolonialista y posmoderno, está claro que el concepto sociológico de casta había de terminar siendo rechazado: como constructo («invención») importado (concepto *etic*) por un poder colonial. Por fin, el concepto de casta se ha liberado de sus amarras y puede regresar al redil ibérico.

El enfoque etnicista y la traducción domesticada

Conviene que nos detengamos brevemente en la relación entre la disciplina antropológica y la traductología. Si la labor del antropólogo consiste sobre todo en «traducir» culturas, la reflexión sobre el proceso de traducción tendría que haber sido una preocupación teórica fundamental de la disciplina, lo que no siempre fue así. Resulta por lo menos asombroso el poco sentido crítico que en general los antropólogos han mostrado ante las traducciones e interpretaciones lingüísticas que intervienen en el proceso de recogida de datos[70]. Es decir, si la recogida de datos implica un proceso de traducción en el sentido estricto de traducción lingüística (el recurso al intérprete, a informantes conocedores de la lengua del antropólogo, o a un tercer idioma), el material de campo ya llega a manos del antropólogo de manera sesgada y es la traductología, con sus conceptualizaciones propias, la que puede ayudar a evaluar el tipo y grado de sesgo traslatorio que se ha infiltrado en el material etnográfico[71]. Es a este aspecto al que se aplica nuestro análisis de las traducciones del concepto clave de la ideología nazi, a saber el sustantivo *Volk* y su adjetivo *völkisch*. El examen minucioso de la traducción al castellano de este vocablo en *Mi lucha* revela la tergiversación ideológica y sus consecuencias para toda interpretación del fenómeno nazi que de forma acrítica parta de la traducción española como información primaria (a modo de material de campo del etnógrafo sesgado por la labor del informante-intérprete nativo). La destacada racialización del concepto de *völkisch* a través de su traducción en castellano se perpetúa en la interpretación del fenómeno nazi y es aprovechada para rechazar todo paralelismo entre el etnicismo

nazi y la propia tradición casticista, no sólo por los españoles contemporáneos del nazismo sino también en la historiografía actual.

Se podría comparar la resistencia a traducir antropológicamente la ideología *völkisch* en la casticista con la actitud purista en traductología. Puede ser útil recordar aquí que incluso entre equivalentes lexicales en dos idiomas no existe coincidencia perfecta del referente. Tal y como ha observado Walter Benjamin, el alemán *Brot* y el francés *pain* evocan realidades muy distintas en cuanto a sabor, color o textura[72]. En los diarios de Klemperer encontramos a este respecto un ejemplo ilustrativo: mientras que la terminología típica del nazismo merece una atención especial por parte del traductor, estimándose incluso intraducibles algunos de sus conceptos básicos, la propia traducción hace caso omiso de la connotación *völkisch* que en la época nazi adquirió el lenguaje y la vida cotidiana en su totalidad. Como podemos leer en los diarios, una casa, o el tejado de un garaje, durante la época nazi no eran precisamente lo que un lector español se puede imaginar con estos conceptos, ni aun prescindiendo de la traducción interlingüística, lo que evocan estas palabras para un alemán actual. De forma análoga, podemos objetar que, en un contexto peninsular del siglo XVI, la palabra castellana «jamón», palabra impregnada de ideología casticista a cuyo sentido histórico-literario Américo Castro dedicó unas páginas, conlleva unas connotaciones muy diferentes del alemán *Schinken* o su homólogo en un contexto castellano actual. Las connotaciones temporoespaciales se pierden en la traducción a otro idioma o en una lectura descontextualizada, lo mismo que en la traducción de *Brot* por *pain*. En todos estos casos la pérdida de significado no se suele estimar suficientemente importante, sin embargo, como para concluir su intraducibilidad. En el mismo nivel situamos, en nuestro ejercicio interpretativo, la pérdida de connotaciones contextuales que conlleva la traducción de la ideología *völkisch* en la casticista. Si bien sus referentes no coinciden de manera perfecta, conceptualmente están relacionadas en el marco interpretativo de la etnicidad. Estimamos que las actuales teorías de la etnicidad ofrecen un mar-

co adecuado dentro del cual aproximar ambas cosmovisiones, un marco integrador común que tal vez sólo se haya hecho posible en las últimas décadas gracias a la desvinculación de lo propiamente étnico de lo meramente cultural, religioso o racial.

En su esfuerzo interpretativo, la antropología intenta trascender el nivel particularista. El traductor lingüístico, al traducir de la lengua / cultura de origen en la lengua / cultura de destino, se mueve de un nivel cultural particularizado a otro. La traducción en el sentido antropológico, en cambio, suele acompañarse de un esfuerzo de generalización o desparticularización de los fenómenos culturales estudiados que trata de traducir en los conceptos analíticos desarrollados por la disciplina[73].

Si desparticularizamos la *völkische Weltanschauung* elevándola al metanivel de los conceptos analíticos, se traduce antropológicamente por «etnicismo». Lo mismo cabe decir del casticismo hispánico. A este nivel metacultural los conceptos particulares de *völkisch* y castizo quedan despojados de sus referentes contextuales y connotativos. La noción antropológica de la etnicidad es un concepto culturalmente neutro o abstracto en el sentido de que su definición no está vinculada a ningún contenido cultural concreto ni contexto espacial o temporal. Despojadas de sus contingencias históricas y situacionales las cosmovisiones *völkisch* y casticista confluyen en el concepto analítico de la etnicidad, independientemente de si a un nivel particularizado este concepto parece estar más bien connotado con un referente biológico (la raza) o cultural (la religión). Cabe tener en cuenta, no obstante, que el aparato conceptual antropológico, aunque pretenda trascender lo particular, tampoco es insensible al paso del tiempo y la evolución de la propia disciplina. Aunque el concepto de «étnico» ya estaba presente en la sociología weberiana e incluso el traductor francés de *Mein Kampf* recurre a él en una ocasión como traducción de *völkisch*, su uso generalizado como concepto analítico en antropología es relativamente moderno.

Cabe preguntarnos aquí hasta qué punto con anterioridad a la generalización del concepto de etnicidad, el propio

concepto de «raza» no desempeñaba esta función de concepto analítico. De alguna manera, y aunque su vinculación con el nazismo le ha arrebatado su estatuto metacultural convirtiéndolo en concepto culturalmente particularizado, el propio Hitler usaba el concepto de «raza» en un sentido genérico, emancipado de las connotaciones científicas de la época. Esto queda claro en su testamento político, donde Hitler, a pesar de recurrir al concepto de «raza», define a los judíos en términos próximos a la actual definición de grupo étnico[74]. En su definición no intervienen para nada las doctrinas científicas decimonónicas con las que el término ha quedado asociado en la antropología postHolocausto. Tanto en su Testamento Político como en *Mein Kampf* el uso predominante del concepto de «raza» es el popular, como equivalente de «pueblo», «etnia», en el que la referencia a la sangre como criterio distintivo de la identidad colectiva ante todo expresa metafóricamente la continuidad biológica y el parentesco que une a los miembros del grupo por oposición a los de fuera *(volksfremd)* y no tanto una idea científica relacionada con la doctrina racial.

Volviendo una vez más sobre la cuestión de los intraducibles, nos parece significativo el hecho de que el estatuto de *völkisch* como intraducible haya aparecido sobre todo a posteriori. Con la derrota del nazismo, el concepto de «raza», que en su momento sirvió para traducir *Volk,* quedó desacreditado como concepto analítico y, a diferencia de las traducciones de la época, que sí ofrecían equivalentes lingüísticos del concepto de *völkisch* en otros idiomas, constatamos hoy en día una notable resistencia intelectual a desparticularizar la ideología nazi. Es esta misma resistencia la que podemos leer en la observación antes citada de Bettina Arnold que considera la palabra alemana *Volk* de difícil traducción en inglés. La unicidad del Holocausto quedaría confirmada de esta manera por la unicidad de la ideología que lo hizo posible. Queda conjurado al mismo tiempo el peligro de su repetición en un contexto histórico nuevo. Elevar lo *völkisch* a la categoría de lo intraducible corresponde más a una opción ideológica que a verdaderas constricciones de tipo lingüístico o cultural. Que el estatuto de intraducible sea un

constructo ideológico queda confirmado por la propia traducción de *Mein Kampf*, donde *völkisch* accede momentáneamente a este estatuto en un contexto muy concreto, a saber, cuando aparece relacionado con la religión. La advertencia al lector con la que el traductor James Murphy, a quien el partido nazi encargó la traducción inglesa de *Mein Kampf* en 1939[75], introduce su traducción es un ejemplo interesantísimo que muestra la decisiva intervención ideológica del traductor (ya sea en el sentido lingüístico, antropológico o historiográfico) en la selección de los supuestamente intraducibles. Por su relevancia e interés reproducimos esta nota introductoria en toda su extensión. Son significativos los reparos que pone el traductor a la traducción no únicamente de *Volk*/*völkisch* sino también de *Weltanschauung*, sin equivalente en inglés según Murphy, y *Social Democracy*, que en un contexto inglés vehicularía connotaciones diferentes y cuya traducción podría inducir a error (siempre desde la propia perspectiva ideológica del traductor).

> Hay algunos puntos más que desearía mencionar en esta nota introductoria. Por ejemplo, he dejado la palabra *Weltanschauung* en su forma original con mucha frecuencia. No disponemos de una palabra inglesa que exprese el mismo significado que el vocablo alemán, y el texto habría quedado muy recargado si yo hubiera utilizado un circunloquio cada vez que la palabra se presenta. *Weltanschauung* significa literalmente «visión del mundo». Pero tal como se usa en general en alemán, esta visión del mundo significa un sistema completo de ideas asociadas en una unidad orgánica: ideas sobre la vida humana, valores humanos, ideas culturales y religiosas, políticas, económicas, etcétera; de hecho, una visión totalizadora de la existencia humana. Así, el cristianismo podría ser llamado una *Weltanschauung*, el mahometismo podría ser llamado una *Weltanschauung*, y el socialismo, en especial el predicado en Rusia, podría ser llamado una *Weltanschauung*. El nacionalsocialismo proclama sin duda ser también una *Weltanschauung*.
>
> Otra palabra que he dejado a menudo en su versión original es *völkisch*. La palabra base aquí es *Volk*, que se traduce a veces por *People* [«pueblo»], pero la palabra alemana, *Volk*, sig-

nifica el cuerpo completo del pueblo, sin ninguna distinción de clase ni de casta. Es también una palabra primaria que sugiere lo que podríamos llamar el tronco básico del pueblo. Ahora, tras la derrota de 1918, la caída de la Monarquía y la destrucción de la aristocracia y las clases altas, el concepto de *Das Volk* alcanza prominencia como el coeficiente unificador que abarcaría a todo el pueblo alemán. De ahí el gran número de sociedades *völkisch* que surgen tras la guerra, y de ahí también el concepto nacionalsocialista de unificación expresado en la palabra *Volksgemeinschaft*, o comunidad del pueblo, utilizada en contraste y oposición al concepto socialista de la nación dividida en clases. El ideal de Hitler es el *Völkische Staat*, que he traducido como *People's State* [«Estado popular»].

Por último, debo señalar que el término *socialdemocracia* puede prestarse a confusión en inglés, pues en el sentido en que se emplea aquí no tiene una connotación democrática. Fue el nombre dado al Partido Socialista en Alemania. Y este partido era puramente marxista, aunque adoptó la denominación de socialdemócrata con el fin de atraer a los sectores democráticos del pueblo alemán[76].

Si queremos vencer la resistencia que se opone a la traducción directa de la cosmovisión *völkisch* en la casticista, necesitamos demostrar la equivalencia de ambos conceptos a un nivel analítico más abstracto, que es el de la etnicidad. Acabamos de ver cuáles son los obstáculos que se interponen en la desparticularización de lo *völkisch*. En el caso del casticismo nos encontramos ante el problema inverso. Aquí, el concepto clave, «casta», quedó convertido por la sociología en concepto analítico hasta el punto de que su aplicación a la sociedad que le dio origen empezó a ser sentida como problemática. El proceso es similar al que se ha descrito con relación al vocablo *tabú*, que después de haber sido convertido en concepto analítico necesita de nuevo ser traducido a la hora de aplicarlo a la sociedad donde fue observado por primera vez en los estudios antropológicos[77]. Para nuestro propósito es importante particularizar de nuevo el concepto de «casta», reivindicar su vínculo con la cosmovisión peculiar de la sociedad histórica española. Esta tarea nos es facilitada

por las críticas que el concepto ha recibido en las últimas décadas desde una perspectiva poscolonialista en la sociología hindú[78].

Podemos observar que tanto *völkisch* como *castizo* poseían ese valor semántico genérico equivalente a «étnico» antes de ser identificados exclusivamente con el etnicismo del grupo dominante, ya fuera la calidad de cristiano viejo o lo *volksdeutsch*. Así como la pureza de la casta era el ideal compartido por las tres castas en la España medieval, el «Völkischer Beobachter», con motivo de la promulgación de las leyes de Nuremberg en septiembre de 1935, aún podía destacar que

> el Führer ha aprovechado la ocasión para subrayar la importancia de las nuevas leyes y para mostrar que la legislación nacionalsocialista constituye el único medio de establecer relaciones aceptables con los judíos que viven en Alemania. El Führer ha insistido especialmente en el hecho de que estas leyes otorgan a los judíos de Alemania, en todos los dominios de su propia vida *völkisch*, unas posibilidades que no habían existido hasta el día de hoy en ningún otro país[79].

Es la etnogénesis de ambos pueblos, la concreción del ideal étnico, la que explica la posterior apropiación exclusiva por cristianos viejos y *Volksdeutsche*, respectivamente, del calificativo de castizo y *völkisch* y su ya inevitable componente de exclusión de lo judío (aparte de otros grupos y categorías sociales).

Poco a poco, el concepto de etnicidad va ganando terreno en la interpretación historiográfica de la España inquisitorial a pesar de que tiene que vencer resistencias y que la lentitud en la adopción del enfoque antropológico sigue significando una rémora para la comprensión histórica del país. Por otro lado, también en las publicaciones recientes sobre la Alemania nazi vemos cómo el concepto de etnicidad lentamente se introduce como traducción de *völkisch*[80]. No obstante, resulta difícil desprenderse de la herencia de las traducciones «racialistas» y la ambigüedad interpretativa que éstas generan a la hora de acercarla a la cosmovisión casticista. Es de-

cir, si bien en la tradición española ha predominado claramente la acepción genérica del vocablo «raza», desvinculado y anterior a las doctrinas racistas del siglo XIX, a la hora de refutar la comparación con el caso nazi, la historiografía española se suele escudar detrás de una interpretación particularista del concepto racial, contextualizada en las teorías científicas decimonónicas que, como hemos visto, ni siquiera estuvo en la mente del propio Hitler.

El dilema de la traducibilidad no se plantea sólo a traductores o antropólogos, sino que atañe al propio concepto de la sociedad etnicista. Tanto la ideología nazi como la casticista se presentan como defensoras convencidas de la tesis de la intraducibilidad. Lo «esencial diferente» del propio pueblo estaría inseparablemente unido a la lengua, de modo que la adopción de otro idioma en el proceso de aculturación o el intento de transmitir ese «esencial diferente» en una lengua diferente con un objetivo integrador son considerados imposibles. En la Alemania nacionalsocialista, la producción literaria en alemán a cargo de escritores judíos recibía el sello de «traducido del hebreo» y los carteles de propaganda nazi exhibidos en el Reich recordaban a la población que «el judío, cuando escribe en alemán, miente»[81]. En 1933, la Asociación de Estudiantes Nacionalsocialistas había hecho un llamamiento a los universitarios alemanes para quemar en público los libros de autores judíos. Por la misma lógica etnicista que convierte la lengua en espejo de la sangre, la destrucción material de los productos lingüísticos del Otro es premonitoria de la aniquilación física y/o cultural del grupo. Como sabía Heine, donde se queman libros, después se quemarán hombres. En la Granada de finales del siglo XV, las quemas públicas de libros árabes preludiaron el posterior etnocidio de la población musulmana. Es más, dentro del más estricto ideal de restauración del orden mundial etnicista, la traducción aparece como amenaza: un puente peligroso que se tiende hacia el Otro por donde se pueden infiltrar valores, normas o ideas subversivas y contaminantes. La traducción puede significar el primer paso hacia la comprensión del Otro, hacia la tan temida y nefasta «tolerancia». De ahí que los que luchan contra la visión de un orden etnicista reco-

nozcan el valor poderoso de la traducción en la paciente labor de reconstrucción del mundo prebabélico. Como escribe George Steiner:

> Incluso si siguen siendo oscuras las razones exactas del desastre de Babel, sería un sacrilegio atribuir a este acto divino una finalidad irreparable y confundir el vaivén de las relaciones entre Dios y los hombres hasta en la hora del castigo, y sobre todo en ella. Pues del mismo modo que es posible prever en la caída la venida del Redentor, podría pensarse que la diversidad de las lenguas en Babel contiene, bajo la forma de un apremiante potencial moral y práctico, el retorno a la unidad lingüística, el movimiento hacia Pentecostés y más allá de él. Vista desde este ángulo, la traducción es un imperativo teleológico, una búsqueda tenaz de todas las fisuras y las compuertas a través de las cuales las corrientes divididas del habla humana buscan su salida hacia un océano único, como quiere la predestinación[82].

Es a esta convicción, característica de la larga tradición cabalística, a la que se suscribe el judío-alemán Franz Rosenzweig a la hora de concebir su traducción alemana del Antiguo Testamento: la convicción de que toda traducción es un acto mesiánico, un paso hacia la redención[83]. Y es precisamente con una cita de Franz Rosenzweig que Victor Klemperer encabeza sus apuntes filológicos sobre la *Lingua Tertii Imperii*, la lengua del Tercer Reich, que nos han servido de hilo conductor en estas reflexiones en torno a la traducción de nazismo y casticismo. «Sprache ist mehr als Blut», la lengua es más que la sangre, visión que el mismo Klemperer, aunque es la que encabeza su libro, considera superada por la realidad en la que vive, ya que, como escribe, «Rosenzweig pertenece al capítulo Buber, y por el momento estamos en Herzl»[84]. Es decir, la fe en la reconstrucción de Babel había cedido el lugar a la fe en un orden rigurosamente etnicista. El valor instrumental de la lengua para la construcción de puentes palidece ante la fuerza superior de la sangre. Si el Otro puede renunciar a su lengua, su sangre, sin embargo, es imborrable. Es éste el principio básico del etnicismo narcisista al que se adhería el propio Hitler:

> Como la nacionalidad o, mejor dicho, la raza, no estriba precisamente en el idioma, sino en la sangre, se podría hablar de una germanización sólo en el caso de que, mediante tal proceso, se lograse cambiar la sangre de los sometidos, lo cual constituiría, no obstante, un descenso del nivel de la raza superior. *Esto, sin embargo, es imposible*[85].

Con esta última desviación entre original y traducción (la frase en cursiva, que niega la posibilidad del cambio de identidad étnica, no aparece en la traducción castellana de 1935), cerramos estas reflexiones en torno a la traducción para destacar algunas características del lenguaje de la exclusión antes de ocuparnos de la «sangre», metáfora por excelencia de lo «esencial diferente» del *Homo ethnicus*.

El lenguaje de la exclusión

¿Quién se acuerda de los moriscos?

En una crítica a la denuncia que hace Juan Goytisolo de la persecución, expoliación y expulsión masiva de moros y judíos en la historia de España, Serafín Fanjul le reprocha el hecho de callar las crueldades similares cometidas por otros pueblos y regímenes: «La expulsión y exterminio de los armenios son cuidadosamente olvidados por J. Goytisolo»[86]. Cuando se trata de citar ejemplos de amnesia histórica, en efecto el genocidio de los armenios es uno de los casos más paradigmáticos. Pero no es el único, ni Juan Goytisolo peca de amnésico, y, en cuanto escritor crítico perteneciente a las letras hispánicas, es la amnesia relacionada con los propios genocidios domésticos la que en primer lugar le preocupa. Lo que moriscos y armenios tienen en común es que son las víctimas olvidadas de dos regímenes triunfantes.

Basándose en el ejemplo armenio, de cuya masacre apenas unos años después nadie se acordaba, Hitler tenía muy claro que, de triunfar el nazismo, nadie criticaría la persecución y exterminio de los judíos. Había indicios suficientes de que el destino de los judíos del Tercer Reich no preocupaba prioritariamente a los aliados en su lucha contra el imperialismo nazi. El fracaso de la Conferencia de Evian confirmaba la convicción de Hitler de que ningún país quería tener a los judíos en su propia casa. Al eliminarlos, Hitler haría un favor a la comunidad internacional, y una vez terminada esta tarea ingrata y triunfado el nazismo, ¿quién se acordaría del genocidio de los judíos? Y en efecto, fue al empezar a declinar la superioridad alemana en el curso de la guerra, cuando se tomó la precaución de borrar las huellas del crimen. Los nazis estaban convencidos de que los actos del nazismo se

juzgarían de forma diferente en función de su triunfo o derrota. Así también la persecución y eliminación de los judíos. Derrotado el nazismo, el etnicismo asesino de los nazis quedó incontestablemente condenado. En la inmediata posguerra, la comunidad internacional reconoció legalmente un nuevo tipo de delito, el de genocidio.

Hitler estaba en lo cierto: triunfo o derrota en lo político-militar pesan acaso más que un juicio basado en valores éticos a la hora de enjuiciar los excesos criminales de una política etnicista. Ahí está el caso de la España casticista. Al contrario de Alemania, que tuvo que enterrar y enterró su ideal *völkisch* después de la derrota en la Segunda Guerra Mundial, no hubo nada comparable en la historia de España. Desde su unificación por los Reyes Católicos, España mostró una notable continuidad política y la opción etnicista tomada por estos reyes en 1492 pudo seguir triunfando en los siglos posteriores. Y aunque sí fue cuestionada por los enemigos externos del imperialismo español, nunca pudo ser por ellos derrotada. El ideal casticista no padeció ninguna derrota clara, sólo sufrió un desgaste interno debido a que hacía siglos ya se había cumplido la tan ansiada limpieza étnica. Que el casticismo español no fuera derrotado por ninguna fuerza política externa ni interna ha tenido sin duda consecuencias para la historiografía. Si en el caso nazi la condena moral del genocidio judío ha sido inequívoca y no deja lugar a reflexiones atenuantes, en el caso español la puerta siempre está entreabierta para justificaciones racionalizadoras a posteriori. La sospecha conspiratoria, la acusación de complotismo, sigue pesando sobre judíos, judeoconversos y moriscos, estos Sabios de Sión del pasado nacional. El argumento de que los judeoconversos no eran cristianos convencidos sigue aflorando en la historiografía española para explicar la razón de ser de la Inquisición, así como la inasimilabilidad de los moriscos, estas «espinas envenenadas clavadas en la carne nacional»[87], sigue siendo invocada para justificar la medida de expulsión. Este tipo de razonamiento, característico de lo que Juan Goytisolo llama «el enfoque gótico»[88] de la historiografía española, si bien ha dejado de presentarse de forma hegemónica y descarada, persiste bajo

capa de una apariencia «políticamente correcta» en numerosas publicaciones sobre la cuestión morisca o judeoconversa. Dos recursos parecen especialmente fructíferos. El primero consiste en desvincular, en un sentido o en otro, intencionalidad étnica (racial, religiosa, etc.) y política en la medida de expulsión de 1492, otro en «normalizar» la decisión española contextualizándola dentro de la Europa cristiana de la época. El término que a toda costa conviene evitar es el de «genocidio» para así bloquear la posible comparación con el nazismo. Valga como ejemplo el siguiente fragmento de Joseph Pérez en *Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos de España:*

> La expulsión de los judíos sigue siendo una decisión discutida; se la suele presentar como una medida bárbara de fobia antisemita, cuando no se sacan a relucir acusaciones más graves de genocidio que no se vacila en comparar con el holocausto llevado a cabo por los nazis en la Segunda Guerra Mundial. ¿Por qué este ensañamiento contra España y sus soberanos? El antisemitismo no es ningún monopolio español; se desarrolla en toda Europa casi con las mismas formas. Si algo llama la atención en el caso de España es la fecha tardía de la expulsión. [...]
>
> No se trataba de fanatismo religioso. [...] Estamos frente a un típico problema de identidad nacional: para los Reyes Católicos, como para todos los soberanos de Europa, la cohesión del cuerpo social exige la asimilación de las comunidades minoritarias a la cultura dominante, considerada como consustancial al concepto de nación. [...]
>
> No se trataba de racismo: lo que se pretendía desterrar no era una raza, sino un credo religioso. [...]
>
> ¿Por qué exigir de la España de 1492 que fuera más tolerante que las demás naciones de Europa[89]?

Pocos hispanistas se atreven a interpretar en términos relacionados con el nazismo el pasado inquisitorial. Entre las contadas excepciones está Márquez Villanueva, quien no duda en definir de «puro y simple genocidio» la expulsión de los moriscos en 1609-1614 y denuncia que, hoy en día, «nadie guarda el menor recuerdo para el total genocidio de los

moriscos», ni «nadie vierte hoy una lágrima por su destino»[90]. Ya que, como muy bien sabía Hitler, las limpiezas étnicas domésticas perpetradas en un contexto político triunfante son destinadas al olvido.

Es lamentable el escamoteo interpretativo que caracteriza a la historiografía española en cuanto a los excesos criminales del casticismo. El Holocausto condujo a la tipificación internacionalmente reconocida de un nuevo delito, el de genocidio, término nuevo para definir un crimen antiguo[91]. Al contrario de la tendencia general en la historiografía, que se suele mostrar esquiva y reticente ante las posibilidades comparativas irrespetuosas de fronteras históricas y geográficas, nos parece interesante explorar desde la antropología lo que podría aportar este concepto para la comprensión del casticismo hispánico[92].

Indignado por el hecho de que el asesinato de un millón de personas fuera considerado menos delictivo que el asesinato de una sola persona, el jurista polaco Raphaël Lemkin emprende su «cruzada solitaria» por el reconocimiento internacional del crimen de genocidio a partir de 1933, año de la llegada al poder de los nazis. Fue precisamente en Madrid, con motivo de la Quinta Conferencia Internacional para la Unificación del Derecho Penal, donde Lemkin presentó su propuesta de considerar como crimen en el derecho internacional la «destrucción de colectividades raciales, religiosas o sociales»[93]. Posteriormente, desarrolló su propuesta en un estudio intitulado *Axis Rule in Occupied Europe* de 1944, en el que queda acuñado el nuevo término de genocidio. El componente clave de este crimen consistiría en la intención de destruir o mutilar de forma permanente un grupo humano y la selección de las víctimas en función de su mera pertenencia a este grupo. Antes de la aprobación de la Convención en el seno de Naciones Unidas, el término ya aparece en la acusación contra los criminales de guerra alemanes en el juicio de Nuremberg en 1945[94]. Los esfuerzos de Raphaël Lemkin para ver el genocidio reconocido como delito se vieron colmados en 1946 cuando Naciones Unidas adoptó una resolución preliminar (96-I) que definía el genocidio como «actos perpetrados con la intención de destruir total o par-

cialmente a un grupo racial, religioso, político u otro»[95]. Esta resolución resultó en la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio aprobada por la Asamblea de Naciones Unidas en 1948 y que entró en vigor en 1951. La definición de genocidio tal y como está recogida en la Convención es más restringida que la de la Resolución original, quedando excluidos, debido a presiones políticas, los «grupos políticos u otros», de modo que el crimen de genocidio quedó limitado a la eliminación de «grupos nacionales, étnicos, raciales o religiosos». Entre los «actos perpetrados con la intención de destruir total o parcialmente» alguno de los grupos citados se cuentan también: 1) la matanza de miembros del grupo; 2) causar lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; 3) el sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que acarrearan su destrucción física total o parcial; 4) la imposición de medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo, y 5) el traslado por la fuerza de niños del grupo a otro grupo[96].

Que esta definición de genocidio no fuera un instrumento jurídico inequívoco en la lucha contra los mayores crímenes contra la humanidad, lo reveló el primer juicio por delito de genocidio celebrado ante el Tribunal Penal Internacional para Ruanda en 1998, cincuenta años después de la adopción de la Convención de Naciones Unidas. A la hora de determinar jurídicamente si en efecto los hechos criminales ocurridos en Ruanda en el año 1994 correspondían a la definición de genocidio, el principal escollo fue la ausencia de definición de lo que se entendía por «grupo nacional, étnico, racial o religioso». El propio Tribunal para Ruanda se vio en la necesidad de caracterizar ad hoc estas categorías, que quedaron definidas como sigue:

GRUPO NACIONAL: «Un grupo de personas que es percibido como unido por un vínculo legal basado en la ciudadanía común, con reciprocidad de derechos y deberes».

GRUPO ÉTNICO: «Un grupo cuyos miembros comparten una lengua o una cultura común».

GRUPO RACIAL: «Basado en los rasgos físicos hereditarios,

a menudo identificados con una región geográfica, con independencia de factores lingüísticos, culturales, nacionales o religiosos».

GRUPO RELIGIOSO: «Aquel cuyos miembros comparten la misma religión, denominación o tipo de culto»[97].

Paradójicamente, de haberse atenido el Tribunal a estas categorías, habría llegado a la conclusión de que no hubo genocidio en Ruanda. En el sentido estricto, la distinción entre hutus y tutsis no se basa en diferencias religiosas, lingüísticas, culturales, raciales o nacionales. La actual distinción es una herencia del sistema colonial belga, que a raíz de un censo celebrado en 1933-1934 introdujo las distinciones étnicas de acuerdo con el criterio socioeconómico de la propiedad: tutsi era aquel que, junto con sus descendientes en línea masculina, poseía como mínimo diez cabezas de ganado; los demás quedaban catalogados como hutus[98]. Y efectivamente, el Tribunal admitió que las matanzas ocurridas en Ruanda no cabían en la definición jurídica adoptada por la Convención. Sin embargo, basándose en los borradores de la misma, se llegó a la conclusión de que, de acuerdo con el espíritu de la Convención, cabía ampliar la interpretación considerando como posibles grupos destinatarios a cualquier grupo estable, permanente, cuya afiliación estuviera determinada por nacimiento. Ahora sí la distinción hutu-tutsi entraba en las definiciones. El paso dado por el Tribunal de Ruanda significa un avance importante con respecto a la Convención, ya que implica una puesta al día de la definición jurídica de acuerdo con las teorías actuales sobre la etnicidad. La nueva interpretación da cabida a la autodefinición de los propios grupos étnicos y reconoce que éstos no se distinguen necesariamente por diferencias objetivas de tipo cultural, religioso o lingüístico.

El caso ruandés saca a la luz la falacia de ciertas interpretaciones históricas con respecto a España. Nadie se atreverá a negar que en Ruanda en 1994 se perpetró un genocidio y que los dos grupos de población implicados, hutus y tutsis, se pueden definir como étnicos. Todos fuimos testigos de las imágenes que a diario nos informaban en directo de las atrocidades en curso y nos choca la posibilidad de que el caso de

Ruanda no fuera reconocido por los Tribunales como genocidio. En el caso de España, la distancia borra la vista o, también, permite hacer la vista gorda. La manera en que ciertos historiadores definen a las minorías perseguidas en la historia de España favorece, a menudo, una interpretación «negacionista» con respecto al reconocimiento del hecho genocida. Si contrastamos las definiciones que dan los historiadores de la palabra «judío», se podrá ver que la confusión que reina sobre este tema no está muy alejada de la polémica jurídica en torno a hutus y tutsis:

> Judío: conviene desechar cualquier connotación de carácter étnico. En la actualidad, y respetando determinadas comunidades judías asentadas desde ciertos años en lugares geográficos muy concretos, es utópico ofrecer una definición del término; los matrimonios mixtos, la ocasional integración en sociedades no judías mediante la conversión o conveniencia e incluso las violaciones en épocas de persecución, no permiten definir con exactitud este vocablo. En la actualidad, y según admiten buena parte de los sociólogos e historiadores, judío es quien se siente judío y acepta y practica la normativa mosaica. Es un término de carácter estrictamente cultural. (Carlos Carrete Parrondo, *El judaísmo español en la Inquisición*, p. 14.)

> Los judíos fueron, en España, una minoría religiosa, no étnica. (Luis Suárez Fernández, *Judíos españoles en la Edad Media*, p. 14.)

> Los judíos, a decir verdad, no tenían una «cultura» propia, salvo en lo que derivaba directamente de su religión. (Miguel-Ángel Ladero Quesada, «España: reinos y señoríos medievales», p. 98.)

> En la España medieval, los judíos no eran una raza, ni una casta, ni una clase social. Formaban una microsociedad junto a la sociedad cristiana mayoritaria. La cohesión de esta microsociedad radicaba en la práctica de una confesión religiosa minoritaria; por lo demás, no formaba un grupo homogéneo. Tenía sus ricos y sus pobres, e incluía todos los oficios, desde la agricul-

tura hasta las altas finanzas. (Joseph Pérez, *Historia de una tragedia*, p. 100.)

Las dificultades que encuentran los historiadores para definir al grupo «judío» (o converso, morisco, etc.) en la historia de España se derivan de un concepto culturalista y estático, reificado, del grupo social. Si nos adherimos a tal concepción, el debate historiográfico sobre la caracterización social de estas minorías seguirá enmarañado y habrá quien llegue a la conclusión de que conversos y moriscos eran comunidades tan «imaginadas» como tutsis y hutus en la historia de Ruanda, y asimismo imaginada la intención de eliminarlas. Si, al contrario, partimos de una definición que tiene en cuenta el carácter socialmente construido de los límites del grupo, su situacionalidad y su variabilidad en el tiempo, llegamos a un entendimiento más amplio del mecanismo de genocidio como un fenómeno dinámico distinguido por «un proceso de construcción de la otredad en el que los límites de una comunidad imaginada se rehacen de tal modo que un grupo previamente "incluido" (aunque a menudo incluido sólo de forma tangencial) es reformulado ideológicamente (casi siempre con retórica deshumanizadora) como exterior a la comunidad, como un "otro" amenazador y peligroso –de tipo racial, político, étnico, religioso, económico, etcétera– que debe ser aniquilado»[99]. Desde el punto de vista antropológico, esta definición sin duda resulta más interesante que la jurídica actual por cuanto tiene en cuenta las constantes redefiniciones y manipulaciones de las fronteras colectivas a lo largo del proceso genocida, adoptando, además, la perspectiva del perpetrador en vez de partir de una definición de los grupos de víctimas.

La limitación jurídica del crimen de genocidio a grupos raciales, religiosos, nacionales o étnicos es uno de los aspectos más criticados de la actual definición. Significa, por ejemplo, que el asesinato por los nazis de miles de enfermos mentales y homosexuales caería fuera de la definición jurídica de genocidio, ya que, si bien cayeron víctimas de la peculiar lógica racial de los nazis, no fueron eliminados por su pertenencia a uno de los grupos contemplados en la defini-

ción. Adoptando radicalmente la perspectiva del perpetrador, Chalk propone superar las actuales limitaciones ofreciendo una nueva definición en la que genocidio significaría «una forma de masacre unilateral por la que un Estado (u otra autoridad) intenta destruir un grupo, tal y como este grupo (y la adscripción al mismo) ha sido definido por el perpetrador». Esta definición no sólo permite incorporar también a los grupos políticos y sociales, que se habían quedado fuera de la definición jurídica, sino que «enfatiza que la iniciativa para definir las fronteras de los grupos de víctimas y la pertenencia a los mismos están en manos del perpetrador, y que éste a menudo afirmará la existencia de "grupos" malintencionados que son obviamente imaginarios»[100].

La adopción de una definición que tenga en cuenta la perspectiva del perpetrador permite reconocer la sostenida dinámica genocida que caracteriza a la España inquisitorial, proceso a lo largo del cual, debido a las sucesivas redefiniciones de la frontera entre «nosotros» y «ellos», las víctimas fueron sucesivamente judíos (1492), musulmanes (1502-1525), judeoconversos, moriscos (1609 y 1614), aparte de los herejes y otros disidentes de la casta cristianovieja[101]. Mientras quedan excluidos los grupos sociales y políticos de la definición de posibles víctimas del delito de genocidio, siempre le cabe al Estado perpetrador alegar motivos políticos o sociales para justificar sus actos eliminatorios dirigidos contra un grupo étnico. Un argumento que nos suena bastante familiar si pensamos en las justificaciones –tanto contemporáneas de los hechos como a posteriori– de la «necesidad política» de eliminar a los conversos y moriscos quintacolumnistas.

En la definición jurídica no basta con que haya víctimas y verdugos: si falta la intencionalidad no cabe hablar, en un sentido jurídico, de genocidio. De acuerdo con la definición de Naciones Unidas, la *intencionalidad* y no tanto el resultado –el haber logrado con mayor o menor perfección el objetivo genocida– ni el número de víctimas constituye el criterio decisivo para hablar de genocidio[102]. Este criterio introduce en la definición un elemento subjetivo a menudo difícil de demostrar. Con este argumento el gobierno de Paraguay pudo rebatir ante Naciones Unidas en 1974 la acusación de

genocidio contra los aché, población indígena del este del país[103]. Demostrar que hubo intencionalidad de cometer genocidio es también el principal escollo para el Tribunal Internacional de La Haya en el juicio contra los criminales de guerra de la ex Yugoslavia[104].

Maurice Kriegel plantea la cuestión de la intención con relación a la política de los Reyes Católicos en su artículo «El Edicto de Expulsión: motivos, fines, contexto». Refiriéndose explícitamente a lo que en la historiografía del Holocausto se llama la «perspectiva intencionalista», Kriegel refuta dicha tesis en cuanto al Edicto de Expulsión y aduce, en apoyo de su argumentación, la relativa ausencia de documentos escritos que testimonien una política intencionada:

> Generalmente se presupone que los fines de los Reyes Católicos al promulgar el edicto de expulsión eran concordes con su política de largo alcance, ya que las medidas adoptadas con relación a los judíos y los mahometanos formaban parte de un programa en cuyo contexto eliminar los grupos no cristianos y crear una sociedad unida en su fe eran vistos como medios necesarios para movilizar eficazmente aquella sociedad al servicio de proyectos políticos nacionales que miraban la heterogeneidad cultural y religiosa como divisivos de esa sociedad y paralizadores de su capacidad de movilización; bajo el peso de estas consideraciones se pretende que los monarcas actuaron para poner en práctica una política que perseguía un plan más o menos preestablecido. Pero esta teoría se basa en un malentendido apriorístico de la naturaleza de esos «fines iniciales»: un examen de las condiciones en que se realizaron las diversas etapas –de expulsión o de conversión forzada– que se supone representan pasos escalonados de la ejecución del «programa», muestra que esas etapas no fueron resultado de «órdenes de arriba» dadas en el contexto de una política coordinada. Por otra parte, esta teoría tiene el mérito de subrayar la existencia de un factor general que opera a lo largo de las diversas medidas en cuestión, aunque no un factor vinculado a las premisas de la política oficial, sino a la autoconciencia de la sociedad española.
>
> La afirmación de que la unificación religiosa constituye un fin deseable se encuentra sólo en casos extremadamente raros

en los documentos promulgados por los Reyes Católicos; de hecho, que yo sepa, tan sólo en dos. No hay absolutamente ninguna prueba de que la unificación nacional no se considerara en sus propios términos religiosos, pero siempre como tema subordinado, vinculado a la política del poder[105].

Benzion Netanyahu discrepa de Kriegel, y en su libro *Los orígenes de la Inquisición* se muestra radicalmente intencionalista. A lo largo de las mil páginas de que consta su estudio, Netanyahu maneja de forma consecuente el lenguaje característico de los intencionalistas e incluso el trazado de su obra recorre un camino recto, desde la primera Diáspora del pueblo judío en la Antigüedad hasta la expulsión de 1492, camino que «reflejaba una tendencia creciente de odio que apuntaba en una dirección: la aniquilación de los judíos»[106]. Este historiador insiste una y otra vez en el aspecto intencional en cuanto al genocidio histórico perpetrado por España contra el pueblo judío. Tanto este como otros elementos del término «genocidio» recorren como un hilo conductor el análisis de Netanyahu. Curiosamente, como declara en su libro, Netanyahu inició sus investigaciones en 1944, año en que Lemkin formuló por escrito su definición de genocidio. A la luz de la polémica que suscitó la tesis de Netanyahu en España, resulta interesante trazar la evolución de la definición de genocidio remontándonos a la definición inicial de Lemkin. En la propuesta de Lemkin no se establecía ninguna diferencia esencial entre genocidio y etnocidio. El etnocidio, es decir el genocidio cultural (la destrucción de una cultura sin la eliminación física de sus miembros), quedaba integrado en la definición genérica de genocidio:

En términos generales, el genocidio no significa necesariamente la destrucción inmediata de una nación, excepto cuando se perpetra mediante asesinatos en masa de todos los miembros de la nación. Tiende más bien a significar un plan coordinado de diferentes acciones tendentes a la destrucción de los fundamentos esenciales de la vida de grupos nacionales con el fin de aniquilar a los propios grupos. Los objetivos de semejante plan serían la desintegración de las instituciones políticas y sociales de

cultura, lengua, sentimientos nacionales, religión, existencia económica de grupos nacionales y la destrucción de la seguridad personal, libertad, salud, dignidad, y hasta las vidas de los individuos pertenecientes a dichos grupos. El genocidio se dirige contra el grupo nacional como entidad, y las acciones implicadas se dirigen contra los individuos no en su calidad individual, sino como miembros de los grupos nacionales... El genocidio tiene dos fases: una, destrucción del patrón nacional del grupo oprimido; la otra, la imposición del patrón nacional del opresor[107].

La definición adoptada al final por Naciones Unidas no distingue entre diferentes tipos de genocidio y resulta ambigua en cuanto a la inclusión del llamado etnocidio. Aunque la distinción entre la «lesión grave a la integridad mental» *(mental harm)* causada al grupo y la «integridad física» *(bodily harm)* apunta hacia la posible inclusión del etnocidio en la definición genérica de genocidio, los intentos posteriores para incluir de forma más explícita el etnocidio o genocidio cultural en la Convención fracasaron por motivos políticos. Sin embargo, al margen de las definiciones jurídicas y políticas, se han desarrollado tipologías que permiten distinguir entre los diferentes tipos de genocidio. Vahakn Dadrian propone cinco: el genocidio *cultural* (que tiene como objetivo la asimilación), el genocidio *latente* (que es el resultado de actividades con consecuencias inesperadas, como la propagación de enfermedades a consecuencia de una invasión), el genocidio *retributivo* (que tiene como objetivo castigar a un segmento de una minoría que desafía al grupo dominante), el genocidio *utilitario* (el recurso a la matanza masiva con el objetivo de obtener el control sobre los recursos económicos) y el genocidio *optimal* (la matanza de un grupo con el objetivo de exterminarlo)[108]. Helen Fein, por su parte, distingue entre cuatro categorías:

GENOCIDIO DESARROLLISTA, en el que el perpetrador, con intención o sin ella, daña a las víctimas como resultado de una colonización o explotación económica;

GENOCIDIO DESPÓTICO, en el que la finalidad del perpe-

trador consiste en librar sus dominios de cualquier oposición (real, potencial o imaginada) a su mandato;

GENOCIDIO RETRIBUTIVO, en el cual el perpetrador responde a un desafío a la estructura de dominación cuando dos pueblos, naciones, grupos étnicos tribus o colectivos religiosos se encuentran encerrados en un orden étnicamente estratificado dentro de una sociedad plural;

GENOCIDIO IDEOLÓGICO, cuyas causas son mitos hegemónicos que identifican a las víctimas como externas al universo sancionado de obligaciones, o mitos basados en la religión [que] excluyen a la víctima del universo santificado de salvación y obligación[109].

Con estas dos tipologías nos puede bastar para intentar tipificar los dos grandes casos de genocidio de la España Moderna: el doméstico contra los conversos (judeoconversos y moriscos) y el colonial contra los pueblos indígenas del continente americano. De acuerdo con la tipología de Dadrian, el genocidio americano se podría caracterizar de cultural, latente y utilitario, mientras que el genocidio converso sería de tipo cultural y retributivo. Si se acepta la tesis de Benzion Netanyahu habría que añadir también en este último caso el tipo de genocidio «optimal», por cuanto, de acuerdo con este historiador, la Inquisición fue creada con el objetivo de eliminar a los conversos. Siguiendo la tipología de Fein, ambos genocidios podrían ser definidos como retributivos e ideológicos. La diferencia entre ambos es que el genocidio converso sería claramente de tipo despótico, mientras que el colonial quedaría más bien catalogado como desarrollista *(developmental)*.

Indudablemente, con respecto a las colonias americanas siempre ha habido una conciencia más clara del hecho genocida (en todas sus facetas: cultural, ideológico, físico) que con respecto a los conversos. Márquez Villanueva observa con relación a la expulsión de los moriscos que «la disolución de éstos "como la sal en el agua" era vista con indiferencia por la misma España que (dentro de unas posibilidades y contextos de época) hacía en América todo lo humanamente posible por la conservación y relativo bienestar

del indígena. En medio de tanta lamentación y tanto grito puesto en el cielo a cuenta de los indios, nadie guarda el menor recuerdo para el total genocidio de los moriscos. No encontraron éstos ningún Las Casas y nadie vierte hoy una lágrima por su destino»[110]. Si bien el debate en torno al genocidio colonial aún no está cerrado, las discrepancias giran en torno a aspectos secundarios tales como el número de víctimas. Nadie se atrevería a cuestionar el hecho genocida en sí. En el caso de los conversos, no obstante, la discusión se encuentra todavía en el estadio preliminar de ponernos de acuerdo sobre si hubo o no genocidio. Esta permanencia en estado de limbo historiográfico con respecto a la cuestión conversa crea un grave déficit interpretativo con repercusiones en la conciencia histórica del pueblo español. Para muchos españoles el genocidio sigue siendo algo «exótico», asociado con el Holocausto y, con ciertas reservas, el continente americano, tal vez también con los armenios, si es que el Holocausto no ha borrado también su recuerdo. Muy pocos españoles citarían espontáneamente el caso doméstico, el converso, como ejemplo de genocidio. No obstante, si nos atenemos a la definición jurídica internacional, el caso converso es un genocidio más «puro» que el amerindio, ya que en este último no queda claro el criterio de la intencionalidad. A pesar de todo, y si se nos permite una reflexión anacrónica, no es seguro que ante un tribunal internacional y de acuerdo con la definición adoptada por la Convención, España pudiera ser condenada por genocidio con relación a su actuación en el Nuevo Mundo. La reciente acusación de genocidio formulada contra el gobierno brasileño por los indios del Amazonas fue rebatida por el representante del gobierno con el argumento de que los crímenes contra la población indígena no llegaron a eliminar a los indios en cuanto grupo étnico o cultural y que fueron cometidos únicamente por motivos económicos con la intención de incautarse de sus territorios[111]. Esta argumentación nos recuerda el exculpatorio «daños colaterales» de las actuales guerras imperialistas, que bien podría ser invocado también para el genocidio perpetrado por la España imperial en sus colonias de ultramar, aunque no

para los etnocidios domésticos contra judíos, mudéjares, judaizantes y moriscos.

Ya que la intencionalidad suele radicar en las propias autoridades políticas del Estado, este criterio marca también la diferencia entre un «genocidio burocrático, mecanizado», es decir, centralmente planificado, y un «genocidio espontáneo y preindustrial»[112]. La cuestión de la intencionalidad está vinculada al papel de las autoridades políticas en el proceso genocida. Partiendo de la distinción entre homicidio, como delito cometido por individuos, y genocidio, primordialmente un delito «de Estado», Chalk se plantea la siguiente pregunta: «¿Se cometen genocidios cuando grupos aborígenes pequeños y bastante aislados son destruidos por perpetradores que actúan de manera individual (campesinos, granjeros, mineros y especuladores de la tierra) con la connivencia de gobiernos que no pueden o no quieren detener el proceso?»[113]. Esta pregunta ofrece material de debate para la interpretación del colonialismo español. Sin embargo, a diferencia del caso colonial, si nos atenemos al criterio del papel del Estado y su intencionalidad en la persecución y eliminación de la población conversa, este genocidio no se diferencia de los genocidios más emblemáticos del siglo XX, es decir, de armenios y judíos.

Así como la definición del delito de genocidio es una cuestión política, el reconocimiento de genocidios concretos depende también de factores políticos, ya sean domésticos o vinculados con la coyuntura internacional. El ejemplo por antonomasia del juego político internacional en torno al reconocimiento o no del hecho genocida es, una vez más, el caso armenio, cuya negación no ha servido únicamente a los intereses turcos sino también a los americanos e israelíes[114]. En el caso de España no ha sido diferente. Que se trate del caso colonial o del converso, la interpretación actual de estos hechos históricos en modo alguno transcurre en un vacío político. En la presentación de su libro *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Ángel Alcalá reconoce que:

> Los acontecimientos de 1492, *annus mirabilis* de la compleja historia de España, abrieron en el proceso de su configuración como nación y estado modernos una brecha que no se ha cerrado todavía. Fue tal su trascendencia que los quinientos años transcurridos desde entonces no han bastado no ya para suturar todas las heridas, sino tampoco para aclarar los presupuestos teóricos que contribuyeron a llevar a cabo aquellos sucesos, y menos aún para justificar los fines que se esperaban de ellos. Esta situación de indefinición esencial, que grandes pensadores españoles intuyeron y sufrieron bajo diversas perspectivas –desde Cervantes y Quevedo, desde Jovellanos y Larra, hasta Unamuno, Ortega y Américo Castro, a todos los cuales y a tantos españoles más les dolía España–, acaso competa más a España que a ningún otro país de Occidente. Por eso mismo, corre el riesgo de enfrentarse con agria polémica todo tratamiento de aquellos grandes temas y problemas que, como los que han sido objeto de las conmemoraciones de 1992, tocan a la entraña misma de la historia española y, por su dimensión internacional, suscitan ecos emotivos de repulsa y, en todo caso, de crítica en los grupos sociales y étnicos que quedaron afectados por ellos[115].

El lenguaje prudente, cauteloso, empleado aquí por Ángel Alcalá es significativo de la carga políticamente polémica que, como él mismo reconoce, aún tiene el tema. Es dentro de este contexto que conviene situar la corriente revisionista cuando no negacionista que sigue existiendo en la historiografía española con respecto al reconocimiento del carácter genocida del etnicismo español. Los dos principales recursos «negacionistas» se refieren precisamente al aspecto de la intencionalidad y al carácter étnico o racial de las minorías perseguidas. Así, con relación al Decreto de Expulsión de 1492, Domínguez Ortiz anticipa la posible interpretación en términos de genocidio empeñándose en negar la intencionalidad política y racial/étnica de la expulsión:

> El motivo que se da en el preámbulo del decreto es estrictamente religioso, y no concierne a los propios judíos, sino a los conversos; mientras que éstos tuvieran ante sus ojos a judíos que practicaban públicamente su fe no escaparían a la tentación de

volver a su antigua creencia. Hay que descartar toda intencionalidad política o social; los Reyes sabían lo que perdían con la salida de los judíos, que eran súbditos fieles y no despreciable fuente de ingresos[116].

La misma tesis la comparte Luis Suárez Fernández, quien con respecto a la decisión de 1492 puntualiza: «Ante todo debemos matizar un punto: no se trataba tanto de provocar la expulsión como de prohibir el culto judío en España»[117]. ¿Resultaría imaginable, con relación al nazismo y el Holocausto, afirmar que no se trataba tanto de exterminar a los judíos como de conseguir una Alemania aria y *judenrein*? Aunque pueda parecer un planteamiento puramente provocativo, el trasplantar la pregunta de Suárez Fernández al contexto nazi ayuda a penetrarla en todas sus consecuencias. Aparte de ser éticamente repudiable, como nos hace ver su «traducción» en términos nazis, el argumento religioso que muchos historiadores españoles siguen esgrimiendo como argumento exculpatorio o por lo menos atenuante con relación a la acusación de genocidio, cae por tierra si tenemos en cuenta que la definición adoptada por la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio de 1948 incluye entre las posibles víctimas del crimen de genocidio a los grupos religiosos (en pie de igualdad con los grupos nacionales, raciales y étnicos) y considera como actos genocidas no sólo la matanza o eliminación física de miembros de dichos grupos sino también las lesiones graves a la integridad mental. Si reconstruimos la génesis de la definición actual de genocidio en el seno de Naciones Unidas en los años inmediatamente posteriores al Holocausto, un hecho curioso nos llama la atención. Rusia, que basándose en la etimología del término (derivado del griego *genos*) se opuso a la incorporación de «grupos políticos» a la definición de genocidio, sí se mostró partidaria de la inclusión de los grupos religiosos alegando que «en todos los casos de genocidio perpetrado sobre la base de la religión, se hizo siempre evidente que la nacionalidad o la raza eran razones concomitantes. El poner entre paréntesis los grupos religiosos, después de los grupos raciales o nacionales, pondría de relieve el hecho de que la perse-

cución se dirigía siempre contra grupos nacionales, incluso cuando tomaba la forma de conflicto religioso»[118]. Al final, el factor religioso no quedó supeditado al racial o nacional sino que fue reconocido como criterio autónomo en la definición. Queda, así, desvirtuado el argumento de la historiografía hispanista de tendencia negacionista que, contraponiendo raza y religión, pretende reivindicar la dignidad histórica nacional española frente a la Alemania nazi. En todo caso, como se verá en la segunda parte de este libro, la aceptación de la propuesta rusa en los debates de la Convención, a saber, la vinculación directa del factor religioso al racial o étnico, no habría cambiado mucho a la hora de interpretar los crímenes del casticismo ni tampoco los del nazismo.

En su obra *Genocide. Its Political Use in the Twentieth Century*, Leo Kuper busca una explicación para el genocidio y, siguiendo a Norman Cohn, estima que, debido a la repulsión natural que siente el ser humano frente a la masacre masiva de miembros de su propia especie, el genocidio para poder realizarse necesita apoyarse en una ideología legitimadora. Tal ideología legitimadora del genocidio procede, generalmente, «creando una imagen deshumanizada de la víctima en la mente de los perseguidores»[119]. Si, como nos hemos propuesto, adoptamos la perspectiva del perpetrador, nos interesa en primer lugar examinar cuál es la ideología legitimadora de las sucesivas operaciones de limpieza étnica de la España casticista. Cierto que hubo en el caso español deshumanización de la víctima, pero ésta desempeñó, de acuerdo con el análisis de Kuper, un mero papel instrumental. Tal como veremos en la segunda parte de este estudio, cuando el genocidio se pone al servicio de un fin concreto, cuando es claramente intencional, el «odio ciego» no sirve como clave interpretativa.

Quisiéramos refinar nuestro análisis con la distinción hecha por Todorov entre sacrificio y matanza. El sacrificio, con el que Todorov asocia las hogueras de la Inquisición española, queda definido como «un homicidio religioso: se hace en nombre de la ideología oficial, y será perpetrado en la plaza pública, a ciencia y paciencia de todos. La identidad del sacrificado se determina siguiendo reglas estrictas.

No debe ser demasiado extranjero, demasiado lejano [...] [El sacrificio] se efectúa en público, y muestra la fuerza del tejido social, su peso en el ser individual». A diferencia del sacrificio, Todorov define la matanza como un «homicidio ateo», que

> revela la debilidad de ese mismo tejido social, la forma en que han caído en desuso los principios morales que solían asegurar la cohesión del grupo. Se realiza de preferencia lejos, ahí donde a la ley le cuesta trabajo hacerse respetar: para los españoles, en América, o en el límite en Italia. La matanza está, entonces, íntimamente relacionada con las guerras coloniales que se libran lejos de la metrópoli. Mientras más lejanas y extrañas sean sus víctimas, mejor será: se las extermina sin remordimientos, equiparándolas más o menos con los animales. Por definición, la identidad individual de la víctima de una matanza no es pertinente (de otro modo sería un homicidio): uno no tiene ni el tiempo ni la curiosidad necesarios para saber a quién mata en ese momento. Al contrario de los sacrificios, las matanzas no se reivindican nunca, su existencia misma generalmente se guarda en secreto y se niega. Es porque su función social no se reconoce [...][120].

Esta diferenciación entre matanza y sacrificio resulta útil a la hora de definir los distintos genocidios y etnocidios cometidos en la historia del casticismo hispánico. La persecución inquisitorial de moriscos y judeoconversos, estos Otros próximos incrustados en el cuerpo nacional-cristiano, se enmarca en una empresa de depuración del cuerpo nacional, empresa que exige un sostenido esfuerzo de eliminación de elementos impuros. Al sacrificio ritual de estos elementos en el auto de fe precede una minuciosa identificación genealógica cuya proclamación forma parte del ritual de expurgación y que, además, queda grabada en la memoria colectiva del pueblo mediante la exhibición de los sambenitos. El procedimiento por el cual se procede a la eliminación de estos elementos es un procedimiento legal, muy burocratizado y de un tecnicismo jurídico avanzado que sirve de expresión de la supuesta superioridad racional del cuerpo colectivo que efec-

túa el sacrificio ritual. En el Nuevo Mundo, sin embargo, lejos de la metrópoli y enfrentados a un Otro totalmente externo al cuerpo nacional, los primeros conquistadores se entregaban a una eliminación que guarda las características de lo que Todorov llama «matanza». La completa exterioridad del indio al cuerpo nacional-cristiano facilita su percepción en términos animales, y así también será percibida su masacre: «Que como en los mataderos descuartizan las carnes de bueyes o carneros, así los nuestros de un solo tajo le cortaban a uno las nalgas, al otro el muslo, o los brazos al de más allá: como animales brutos perecieron. [...] Mandó el capitán español entregarlos en número de cuarenta a la voracidad de los perros»[121].

Si bien en ambos casos existe, en medida variable, deshumanización y animalización de la víctima, ésta se sitúa en un plano metafórico tratándose del Otro próximo (judeoconversos y moriscos)[122], mientras que la frontera diáfana entre metáfora y realidad se pierde con facilidad en el caso del Otro lejano (el indio). En su crónica, Motolinía, uno de los primeros franciscanos que desembarcaron en México en 1523, menciona como primera de las diez plagas que como castigo de Dios azotaron esta ciudad desde la llegada de los españoles la epidemia de la viruela, por la que los indios «morían como chinches a montones». La importancia de esta imagen trasciende su mera plasticidad metafórica y capacidad evocativa. Relega la muerte del indio a la categoría de matanza, el «homicidio ateo» reservado al Otro lejano de la comunidad nacional, tanto en el sentido geográfico como en el de su valoración humana. Este morir «como chinches a montones» fue también la suerte reservada al Otro de la Alemania nazi, al cabo de su exclusión del cuerpo nacional, primero en los guetos, luego en los campos de trabajo y por último en los de exterminio. Cuando se decidió acelerar el proceso de eliminación epidemiológica natural debido a la extenuación, el hacinamiento y la falta de condiciones higiénicas, se recurrió a un remedio pesticida, el Zyklon B, cuya eficacia en la eliminación de chinches, o piojos, había quedado probada. Resulta significativo que la eliminación con medios «bestiales» de los distintos Otros del

Volkskörper nazi-alemán se efectuara en los territorios colonizados del Este, fuera de los límites de la comunidad nacional, y que este genocidio –que responde totalmente a la categoría todoroviana de «matanza»– haya tenido lugar de forma oculta (queriendo sustraerlo a los ojos de la comunidad «aria») y haya sido negado y renegado por sus responsables. Igualmente significativa resulta ser la diferencia de tratamiento entre los judíos alemanes y los extranjeros. En el caso de los primeros, sobre todo a medida que presentaban vínculos más o menos estrechos con la comunidad «aria» alemana (como podía ser el lazo matrimonial), era mucho más difícil su eliminación del cuerpo nacional bajo la modalidad de la «matanza». Su proximidad a la comunidad nacional hacía más difícil su radical animalización y muchos de ellos gozaron del «privilegio» de ser transportados a Terezín, *Theresienstadt*, donde, si les «sobrevenía» la muerte, a ésta se le daba la apariencia de una muerte natural (con envío de la urna de las cenizas y certificación de la causa de defunción a los familiares).

Leo Kuper escribe que en plena guerra mundial, cuando los nazis estaban perpetrando sus crímenes contra la humanidad, aún no se disponía del aparato conceptual, terminológico para definirlos: «El horror aún no tenía nombre. En diciembre de 1942, una declaración de los gobiernos aliados expresaba la decisión de castigar a los responsables de la "bestial política de exterminio a sangre fría" contra los judíos»[123]. Hoy en día sí disponemos de los instrumentos conceptuales para primero nombrar y después analizar estos hechos. No podemos escudarnos más tiempo detrás de la excusa del problema definitorio para eludir la confrontación embarazosa entre genocidios históricos y recientes, propios y ajenos.

Ricote el morisco

En su estudio «El morisco Ricote o la hispana razón de estado» (en *Personajes y temas del Quijote*), Márquez Villanueva analiza «el lenguaje cifrado por Cervantes en torno a la

maravillosa figura del manchego Ricote»[124]. Cervantes, ¿el Victor Klemperer de la LTI casticista? ¿El agudo observador del poder totalitario, anestesiante e intoxicador del lenguaje etnicista en su versión hispánica, de esta lengua que «crea y piensa por ti»[125]? Una lectura del *Quijote* como una sutil crítica de la LTI casticista a modo de los apuntes filológicos de Klemperer podría dar resultados interesantes. Nos limitamos aquí a destacar un ejemplo.

En su personaje de Ricote, Cervantes inmortalizó al morisco, víctima del etnicismo cristianoviejo español. Ricote, que entra en escena en el capítulo LIII del segundo libro del Quijote, se presenta a Sancho Panza como «tu vecino Ricote el morisco». Ricote encarna a la víctima que ha hecho suya la retórica peculiar casticista y nos recuerda asimismo a los personajes reales que saca a escena Klemperer en su capítulo sobre «El lenguaje del vencedor», judíos todos que, sin darse cuenta, habían hecho suyo «el lenguaje de la autohumillación»[126]. Klemperer analiza en su obra la fuerza totalitaria de la LTI y la feudalización voluntaria de las víctimas a la tiranía del lenguaje: «No obstante, todos coincidían en cuanto al uso de la LTI: despotricaban contra el nazismo y lo hacían con sus expresiones. [...] La LTI era realmente total, abarcó y contaminó con una uniformidad absoluta toda su Gran Alemania»[127]. Hasta el propio Klemperer, quien había hecho de la lengua su balancín de resistencia al régimen, cae en la trampa de la LTI, tal y como reconoce en el capítulo «Las gafas judías», o cuando en sus apuntes designa a su esposa Eva como aria, olvidándose de las comillas y adornándola, como Ricote, con el inevitable *epitheton ornans* de la sociedad etnicista[128].

A pesar de ser consciente de que la comunidad morisca es identitaria e ideológicamente diversa, incluso en el seno de su propia familia («Yo sé cierta que la Ricota mi hija y Francisca Ricota mi mujer son católicas cristianas, y aunque yo no lo soy tanto, todavía tengo más de cristiano que de moro»[129]), Ricote recurre para su presentación a lo que Klemperer denomina «el singular personificador y alegorizante»[130], otra característica del lenguaje etnicista, donde el artículo definido antepuesto a la categoría étnica expresa im-

plícitamente todo el ideario estigmatizante que pesa sobre esta «comunidad imaginada»:

> Cuando se hablaba oficialmente de mi persona, siempre se decía «el judío Klemperer»; cuando me había de presentar a la Gestapo, llovían golpes si no me presentaba diciendo en un tono suficientemente *zackig* [enérgico]: «Aquí está el judío Klemperer»[131].

El propio texto del Edicto de Expulsión de 1492 resulta revelador de este mecanismo homogeneizador. En su argumentación se va pasando gradualmente de un matizado «algunos» en cuanto a los «judíos que se han fallado muy culpantes en los dichos crímenes e delitos contra nuestra sancta fe catholica» a un incondicional «todos» en cuanto a la orden de expulsión: «Mandamos a todos los judios e judias de qualquier hedad que sean que biven e moran e estan en los dichos nuestros reynos e señorios assy los naturales dellos como los no naturales que en qualquier manera e por qualquier causa ayan venido e estan en ellos [...] salgan de todos los dichos nuestros reynos e señorios con sus hijos e hijas e criados e criadas e familiares judios assy grandes como pequeños de qualquier hedad que sean»[132]. La argumentación propia de la sociedad etnicista, que insiste en la necesidad de abarcar a la totalidad indiferenciada de la comunidad imaginada del Otro en sus medidas de expulsión y depuración étnica, aunque no corresponde con la realidad social, que es mucho más diversa[133], tiene un eco en la historiografía española en la que no escasean las afirmaciones propias del más puro lenguaje etnicista sobre el carácter «inasimilable», «irreductible» no de *algunos* –o si se quiere, de *muchos*– moriscos sino de una comunidad en la que los individuos se diluyen en una especie de protoplasma común, evocado por este «singular personificador y alegorizante» del que nos habla Klemperer, o sea, «el» morisco o el homogeneizador y globalizador «los» moriscos. Es decir, que el recurso sistemático al artículo definido (tanto en singular como en plural) para presentar al Otro como miembro indistinto de su comunidad, identificado con todas las características que se

le atribuyen, produce un efecto homogeneizador menos inocente de lo que parece, ya que este «veneno» típico del lenguaje etnicista se hace sentir en la interpretación histórica. En efecto, a pesar de la gran variedad de actitudes, ideologías o diferente nivel de aculturación que caracterizaban a los que desde la sociedad mayoritaria eran definidos como el Otro, la historiografía sobre la España inquisitorial o sobre la Alemania nazi incurre a menudo en el error de adoptar en sus análisis el mismo lenguaje homogeneizador al que había recurrido la sociedad perpetradora para justificar sus medidas radicales de exclusión.

El 3 de mayo de 1944, cuando el proceso de exclusión étnica había entrado ya en su fase final, Klemperer anotó en su diario bajo el epígrafe de «LTI»:

> Efecto de la propaganda: la señora Belka me ha preguntado varias veces: «¿Su mujer es alemana?». – «¿La mujer de Jacobi es alemana?» Etc. A mí eso me afecta más que el término venido de fuera «ario». Muestra hasta qué punto han conseguido el «bloqueo total» de los judíos en la conciencia del pueblo[134].

La asociación lingüística de «alemán» con «ario», resultado de las sucesivas redefiniciones de la frontera con el Otro, refleja ya la fase final del camino recorrido por la sociedad etnicista, cuando el Otro ya queda totalmente expelido de la comunidad nacional, incluso lingüísticamente. Aquí también resulta penoso constatar cómo el nazismo consiguió su meta envenenando las conciencias de forma duradera. Toda interpretación del nazismo que busque en una pretendida «esencia alemana» la explicación del Holocausto se inscribe en la propia lógica nazi que asocia «alemán» con *völkisch*, ario por esencia y opuesto a lo judío. La víctima por excelencia de la ideología nazi ve de esta manera su exclusión, su extranjeridad confirmada por los propios estudiosos del Holocausto. Quizás el caso más sonado sea, a este respecto, la tesis de Goldhagen en su libro *Los verdugos voluntarios de Hitler*. Casi sistemáticamente el autor se niega a matizar entre el comportamiento de los nazis y el de la población alemana en general. «Los alemanes corrientes», en

terminología de Goldhagen, abarcan a la totalidad de la población alemana excluidos los judíos. Alemanes y judíos constituyen así dos grupos humanos diferenciados, sin intersección, donde «el alemán» se caracteriza por su antisemitismo brutal e instintivo[135]. El hecho de que Hitler en una fecha tan temprana como 1920 hubiera declarado en un discurso que la amplia masa de la población alemana poseía un antisemitismo instintivo *(instinktmässig)* demuestra para Goldhagen el profundo conocimiento que tenía Hitler del carácter del pueblo alemán («Con estas proféticas palabras, Hitler mostró su aguda comprensión de la naturaleza del pueblo alemán»[136]). A este respecto, la tesis de Goldhagen coincide a la perfección con la propia premisa fundamental de la cosmovisión etnicista del nazismo. Tales caracterizaciones generalizadoras del pueblo alemán excluyen definitivamente a la población judía, por muy alemana que se considerara ella misma y fuera considerada así por parte de la población «aria».

La misma exclusión lingüística, y con ella el mismo aislamiento en la conciencia del pueblo, les cayó en suerte a los Otros del casticismo hispánico: judíos, musulmanes y conversos. Los procesos de etnogénesis en territorio español condujeron a la identificación completa, consustancial de lo «español» con lo «católico», proceso que he analizado en el libro *Etnogénesis y etnicidad en España*. Como consecuencia, todo aquel que no participara de esta especie de «catolicismo biológico» quedaba excluido de la comunidad de «españoles», no sólo social sino también lingüísticamente. Hubo que esperar a Américo Castro para que poco a poco, y más bien a regañadientes, los historiadores –que no por eso la opinión pública– fueran admitiendo la «españolidad» de los «cristianos nuevos». En su libro *Cervantes y los casticismos españoles*, Américo Castro se admira de que aún en 1965 «alguien respetable escriba: "la hispanización profundísima y perdurable de los sefardíes", sin darse cuenta de la imposibilidad de separar lo español y lo sefardí –la expresión es tan ilógica como decir "la castellanización de los españoles"»[137]. La costumbre de asimilar al español al cristiano viejo oponiéndole a moros y judíos como elementos alógenos, *volksfremd*, extraños al cuerpo de la nación, es una práctica gene-

ralizada en las publicaciones historiográficas españolas por no decir en el lenguaje y en la opinión común, práctica que apenas escandaliza a nadie. Hasta hoy, los manuales de historia siguen reflejando esta exclusión. Una vez expulsados de la península, musulmanes andalusíes, sefardíes y moriscos desaparecen del horizonte histórico español. Como no españoles su destino posterior no tiene cabida en una historia nacional. En su *Historia total de España* (el título habla por sí solo), Ricardo de la Cierva llega hasta el extremo de silenciar por completo al pueblo judío en la historia del país y sin rubor pasa de la toma de Granada el 2 de enero de 1492 a ese otro «acontecimiento capital en el reinado de los Reyes Católicos, suficiente por sí mismo como para marcar el comienzo de la Edad Moderna universal [que] es el descubrimiento de un Nuevo Mundo el 12 de octubre de 1492»[138]. De la expulsión de los judíos a finales de marzo de ese mismo año ni palabra. Obviamente, para este autor el pueblo judío no tiene cabida en una «historia total» del país. Muy en consonancia con su visión casticista, *völkisch*, de la historia, Ricardo de la Cierva reservó la expulsión de los judíos en 1492 para su libro sobre la historia de Israel, *El Tercer Templo*, publicado en 1992.

Fósiles semióticos

En numerosos lugares de España cada año se celebran fiestas tradicionales articuladas en torno a la conmemoración de la persecución, expulsión o exterminio del Otro en el proceso de etnogénesis nacional. Las fiestas de «moros y cristianos» han sido objeto de numerosos estudios antropológicos en los que el análisis se centra en estructuras sociales y relaciones de poder, aspectos identitarios y rituales, la función simbólica de la fiesta, etc. La percepción que puede tener el Otro descendiente real o imaginario del grupo colectivo cuya persecución o «extirpación» es ritualizada en la fiesta no parece interesar a nadie. Un caso interesante a este respecto es el incidente que tuvo lugar a mediados de los años noventa acerca de la llamada «fiesta de la vaquilla» que se

celebra en algunos pueblos de la sierra madrileña. La antropóloga Pilar Jimeno Salvatierra ha estudiado estas fiestas en su libro *Rituales de identidad revitalizados*. En el pueblo de Fresnedillas, entre los personajes de la fiesta están los «judíos», también llamados «motilones», personajes ataviados con «un mono de flores, una honda, un pañuelo al cuello, grandes cencerros a la espalda atados con correajes a la cintura y un gorro militar que ha sustituido al usado antiguamente que era un casquete musulmán»[139]. Como parte del ritual, los «judíos» entran en la iglesia cubriéndose el mono con una manta y ofrecen una moneda al Santo. «El acto de la ofrenda consiste en depositar la moneda con la boca en una bandeja que sostendrá el cura, volviendo los "judíos" de nuevo al lugar que ocupaban en las filas sin dar la espalda al Santo»[140]. En su análisis del ritual festivo, Jimeno Salvatierra interpreta a los «judíos» como representación de un grupo subordinado, marginal o periférico, «representando esta subordinación por medio de índices a través de sus ropas ridículas o rotas y también de actuaciones rituales en la iglesia de un estilo medieval, donde la subordinación aparece muy marcada»[141]. Reconoce que «algunos elementos del pasado simbolizados en algunas "Vaquillas" reproducen elementos muy xenófobos del mismo –entrega del óbolo en la Iglesia por parte de los "Judíos" directamente ofrecido con la boca reflejando e indicando un pasado medieval humillante y vejatorio para otras etnias» y menciona que este aspecto de la fiesta «provocó un altercado hace unos años, entre las autoridades de la localidad y algunos organismos de gestión turística de Madrid capital, al ser observado el ritual por un grupo de turistas judíos (esta vez reales y no como personajes), que consideraron el ritual ofensivo y alejado de los "tiempos actuales de desagravio a otras etnias, que compartieron nuestra vida histórica"»[142].

La polémica que aquí es referida de pasada se encuentra ampliamente documentada y comentada por Philip C. Sutton en su artículo «A Translator's Dilemma» desde una perspectiva muy diferente. En 1994, durante un vuelo a Madrid, el rabino Abraham Cooper y el doctor Shimon Samuels, ambos miembros directivos del Centro Simon Wiesenthal,

tomaron conocimiento de la fiesta de la Vaquilla a través de un artículo publicado en la revista *Ronda Iberia*. Indignados por el hecho de que se promocionara turísticamente una fiesta que ellos consideraban «una forma ignorante de antisemitismo puro», exigieron que *Ronda Iberia* presentara en público sus disculpas. La dirección de *Ronda Iberia*, sin embargo, alegaba que la fiesta «no tenía ningún contenido antisemita», que se trataba de una «manifestación popular», «difícil de interpretar», y que «de tener raíces antisemitas –cosa imposible de demostrar– éstas se habrían perdido ya con el paso del tiempo». Poco tiempo después, el Centro Simon Wiesenthal, en su revista *Response*, publica un artículo intitulado «La fiesta que celebra el odio» («The Fiesta that Celebrates Hate») en el que se denuncian los «estereotipos abiertamente racistas» de la fiesta madrileña de la Vaquilla, y en enero de 1995 la compañía americana de televisión ABC realiza un reportaje en el que la fiesta aparece totalmente recontextualizada en el marco del Holocausto. Sobre un telón de fondo que exhibe el mapa de España, la estrella de David y la palabra «antisemitismo», el locutor comenta que, mientras que los israelíes conmemoran a los millones de judíos exterminados en Auschwitz, una localidad española se precia de celebrar año tras año desde hace siglos un festival que escenifica la expulsión o conversión forzosa de miles de judíos. Sale en pantalla el doctor Shimon Samuels para denunciar la promoción turística que se hace de una fiesta antisemita. A continuación se visualizan imágenes de grupos neonazis seguidas de imágenes del Holocausto y un testimonio de una superviviente del Holocausto residente en España advirtiendo contra el nuevo resurgir del antisemitismo. Siguen más imágenes de la fiesta de la Vaquilla en Fresnedillas, con una voz en off haciendo un llamamiento a favor de la prohibición de tales fiestas y por una mayor sensibilización ante los peligros del racismo. «Los que conmemoran los campos de exterminio de hace cincuenta años quieren prevenir que caigan en el olvido tal y como ha pasado con las persecuciones en España hace quinientos años[143].» Con estas palabras se cierra el reportaje.

La expulsión y persecución de los judíos en España, para

unos un genocidio olvidado, para otros una llama viva. La reciente polémica en torno a la fiesta de la Vaquilla muestra de forma aguda la lectura divergente que hacen «perpetradores» y «víctimas» de lo que Philip C. Sutton califica de «fósiles semióticos»:

> El doctor Samuels y el rabino Cooper la clasificaron [la fiesta de Fresnedillas] como una fiesta antisemita porque aplicaron los códigos históricos más cercanos cultural e institucionalmente a su organización. [...] Ello les permitió identificar de modo plausible una red de fósiles semióticos supervivientes de versiones anteriores de la fiesta vagamente postuladas y en último extremo originadas en la propia expulsión de los judíos. Lo que encontramos en las cartas y artículos escritos por los españoles, por otra parte, es un rechazo tanto a circunscribir el significado total de la fiesta a estos fósiles semióticos como a aceptar la validez de una estructura\ textual, hasta ahora indocumentada, únicamente sobre la base de su similaridad con otros textos. [...] Parte del encanto de los festivales populares reside en la supervivencia de significantes procedentes de un pasado remoto, aun cuando éstos hayan podido ser modificados, sus referentes puedan haberse separado, y sus significados se limiten ahora a sí mismos. El peligro reside, como hemos visto, en la posibilidad de que alguien ignore estos procesos temporales, aplique a los fósiles un código que ha sido resucitado o inferido del pasado histórico, y encuentre el mensaje resultante política, social e ideológicamente inaceptable[144].

Sea como fuere, la propia supervivencia de estos «fósiles semióticos» testimonia un pasado étnicamente conflictivo con el que en ningún momento se ha cortado por lo sano. El contraste entre un casticismo latentemente tolerado y un nazismo universalmente condenado se revela en el «dilema del traductor», tal y como reza el título del artículo en el que Philip C. Sutton comenta el incidente judío-español. En su calidad de traductor del polémico texto, Sutton recuerda la dificultad que tuvo para «trasladar» al inglés adecuándola a las normas lingüístico-culturales del público receptor, la frase que describe a los protagonistas de la fiesta, «los judíos o

motilones»: «Para los primeros, no veía ninguna alternativa a la traducción palabra por palabra, "Jews", aunque tuve la prudencia de ponerla entre comillas. La palabra "motilón" era otro asunto. Básicamente esta palabra poco frecuente significa "persona con la cabeza afeitada"». Mientras que en el texto original español ambas palabras aparecen en una forma llana, sin ningún tipo de precaución en cuanto a la posible vulneración de la sensibilidad de los lectores (un público español –o en todo caso hispanohablante– familiarizado con la banalización de los fósiles del casticismo), el traductor en su papel de intermediario cultural es consciente de la carga emotiva que puede tener la frase para el público meta de la traducción, un público anglosajón e internacional alerta a las reminiscencias del Holocausto. Si para la palabra «judío» no ve otra posibilidad que una traducción literal, recurriendo a las comillas en un intento de desactivar la carga explosiva, sabe que la traducción literal de «motilón» en este mismo contexto rebasaría los límites de lo social y políticamente correcto, ya que «toda yuxtaposición textual de judíos y cabezas afeitadas evoca al instante el Holocausto». El traductor se encuentra ante el dilema de «traducir o no traducir»[145], dilema solucionado en este caso por el recurso a una traducción a primera vista ilógica y sorprendente pero que ofrece la ventaja de no haber vulnerado la sensibilidad de nadie:

> Al final, opté con reluctancia por el significado secundario de fraile, empleando mayúsculas y comillas para indicar un uso único para un grupo particular, y neutralizando la connotación peyorativa de la palabra española. [...]
>
> Al parecer nadie supo qué hacer con el oxímoron «Jews» o «Friars». Tanto el Centro Wiesenthal como la ABC omitieron toda referencia al segundo término durante el proceso. La ABC, en realidad, mostró en pantalla la frase ofensiva, pero sustituyó *Friars* por una serie de puntos. Bien puede ser que considerasen la traducción incorrecta. En todo caso, estoy convencido de que si hubiera traducido «motilones» por «cabezas afeitadas» o algo por el estilo, el Centro Simon Wiesenthal hubiera puesto el grito en el cielo por esa nomenclatura alternativa. Tal como

está, nadie hasta ahora ha dicho nada malo sobre los frailes de Fresnedillas de la Oliva[146].

En su análisis antropológico social, Pilar Jimeno Salvatierra insiste en la función social de las fiestas de la Vaquilla como rituales secularizados de construcción o revitalización de una identidad local. La continuidad en el tiempo de las mismas confiere a la identidad su legitimación en un contexto político estatal «que habla de comunidades e identidades históricas»[147]. Este mecanismo en apariencia inocente por universal, esconde, sin embargo, una cruda realidad, a saber, el hecho de que por muy fosilizados que estén los significantes «judío» o «moro», éstos siguen manteniendo intacta su funcionalidad en los rituales de creación de identidades colectivas en España, atestiguando una asombrosa continuidad en los recursos identitarios españoles.

A la luz de las lecturas antropológicas actuales del ritual de la Vaquilla, la denuncia por parte de los directivos del Centro Simon Wiesenthal puede parecer desproporcionada, anacrónica y fuera de lugar. Un cariz trágico toma el caso, sin embargo, si lo leemos desde una perspectiva histórica. Ya en tiempos de Felipe IV los partidarios de una reforma de los Estatutos de limpieza de sangre habían denunciado ese mismo ritual de «la Vaquilla», que reiteradamente había dado lugar a pleitos y querellas. En 1637, fray Gerónimo de la Cruz escribió: «En muchos lugares de la Estremadura, se usa un juego inhumano, y unas burlas iniquas, llaman hazer la vaquilla, vestirse de justo, y corriendo de una parte a otra, se allegan al que quieren notar de Christiano nueuo, y llamandole primo, le infaman, y desautorizan a el, y a todo su linage». En el mismo alegato, nuestro fraile critica igualmente otros rituales identitarios articulados en torno a la exclusión y difamación del Otro judío: «En una villa de Castilla la vieja, ay dos Parroquias, en la una celebran la fiesta del sacratissimo mysterio del Sacramento los Hijosdalgo, en la otra los hombres buenos, y las aclamaciones y gozos de aquellos dias, que piden la mayor deuocion, y compostura, son dezir los hombres buenos a los hidalgos, Iudios colgad en vuestra fiesta los Sambenitos; y los hidalgos a los hombres buenos,

villanos colgad vuestros capotes. En tales fiestas ¿donde esta la gloria de Dios?»[148].

George Steiner, en su libro *Después de Babel*, nos recuerda las palabras de Arthur Adamov escritas en 1938: «Las palabras, esos guardianes del sentido, no son inmortales, no son invulnerables; algunas quizá sobrevivan, otras son incurables». Cuando estalló la guerra añadió en sus apuntes: «Agotadas, roídas, manchadas, las palabras se han vuelto esqueletos de palabras, palabras fantasma; todos rumian y sin convicción eructan sus sonidos entre dientes»[149]. ¿Qué palabras de la lengua castellana se han desnudado, vaciado semánticamente por influencia de la ideología casticista hasta convertirse en palabras «fantasma» dejando como único rastro una carcasa vacía? Al calificativo de «cristiano» le faltó poco para quedarse totalmente en cueros y no tener más transcendencia semántica que el hecho de ser su portador un patentado consumidor de carne porcina. En un estado de descomposición aún más avanzada quedaron parados, en el lenguaje casticista, los calificativos de «judío» o «moro», reducidos con los siglos de dominación casticista a meros esqueletos de su significado anterior a la gran quiebra de 1492. No faltan los ejemplos donde, hasta en el lenguaje cotidiano actual, al calificativo «cristiano» en cueros se le opone un esquelético «judío» o «moro». Como demuestra el caso de la fiesta de la Vaquilla, la descodificación de estos términos difiere según si el receptor del mensaje se alinea en el bando de las víctimas o en el de los perpetradores.

Entlausung / Endlösung: el «despiojamiento» como solución final

De acuerdo con las memorias de su quiropráctico Felix Kersten, Himmler, al comunicarle su convicción de que la *Endlösung* (solución final) de los homosexuales era tan necesaria como la de los judíos, utilizaba el término de *Entlausung*, «despiojamiento», término al que recurrían también otros ideólogos del nazismo[150]. Difícilmente cabría imaginarse un caso más cínico de contaminación lingüística.

Es más, ni siquiera hay tal contaminación. Más bien se trata de un caso de sinonimia perfecta. Cuando los nazis pasan a la *Endlösung*, ésta adopta, en efecto, todas las características del proceso de *Entlausung*. Y no bastaba con que las víctimas fueran matadas como piojos. Para colmo de cinismo, se les pone en guardia contra la muerte que puede ser causada por ¡un piojo! En uno de los barracones de prisioneros del campo de exterminio de Auschwitz-Birkenau todavía se pueden ver los restos de las advertencias pintadas en las paredes por los nazis: «Wasser trinken ist verboten. Seuchengefahr. Eine Laus ist dein Tod» (Prohibido beber agua. Peligro de epidemia. Un piojo significa tu muerte). A apenas doscientos metros de distancia trabajaban día y noche los crematorios en la eliminación de los «piojos humanos» del nazismo. Obviamente, si los guardianes del campo incitaban a los prisioneros a respetar ciertas medidas higiénicas para evitar el peligro de muerte, no es la muerte que acechaba al prisionero la que les preocupaba sino la suya propia. Emisor y destinatario del mensaje eran, en el fondo, el mismo. El receptor del mensaje, el prisionero, no era más que una fuente peligrosísima de contagio, un foco epidémico, un piojo (al que se le pretendía hacer creer que la muerte le podía sorprender en forma de piojo) y como tal cargaba con la responsabilidad de la muerte que sembraba. En estos campos de la muerte, los SS atemorizados por el peligro de epidemia se habían convertido en víctimas de su propio discurso de la exclusión, cuyas imágenes metafóricas se iban convirtiendo en letal realidad.

En su primer escrito que hace mención de los judíos, de septiembre de 1919, Hitler afirmaba que los judíos no sólo explotaban las naciones sino que las debilitaban contaminándolas de tuberculosis racial[151]. Con la metáfora del judío como *Völkerparasit*, el parásito de los pueblos, Hitler asocia inmediatamente la imagen del bacilo, confiriendo a la imagen parasitaria una dimensión sanitaria de connotaciones malignas[152]. Y coincidiendo con las primeras victorias de la operación Barbarossa, la invasión de la Unión Soviética a finales de junio de 1941, se constata un endurecimiento en el lenguaje de Hitler frente a los judíos. Se autoproclama el Ro-

bert Koch de la política, capaz de erradicar el bacilo contagioso del judeobolchevismo en defensa de la salud del cuerpo nacional alemán[153].

Cuando la presencia o penetración de elementos alógenos en el «cuerpo nacional» es reconocida como factor patógeno, resulta fácil legitimar la necesidad de expulsión. Como observa Gutwirth con respecto a la expulsión de 1492, «la asociación del judaísmo con una enfermedad infecciosa y con la lepra en particular podía servir a un fin retórico y subliminal de legitimar la expulsión por analogía con la lepra. De hecho, ya antes del siglo XV la expulsión de los leprosos era una práctica medieval generalizada»[154].

Sin duda, por su probada eficacia y poder sugestivo, los propagandistas del etnicismo excluyente sienten una gran predilección por las imágenes relacionadas con la idea de contagio, infección, para justificar la necesidad de las medidas de segregación y eliminación. La metáfora del Otro como elemento patógeno es el arma lingüística que acompaña invariablemente a los dirigentes políticos desde los inicios de su proyecto etnicista. Cuando los Reyes Católicos nombran a los dos primeros inquisidores de Sevilla en 1480, les otorgan el poder de «inquirir e proceder contra los tales infieles e malos christianos e herejes, e contra personas que fablásedes estar inficionadas e maculadas de los dichos crímenes de infidelidad o herejía e apostasía»[155]. En reacción al intento papal de limitar el poder de la Inquisición en 1482, Fernando el Católico enfatiza la imparable proliferación de la herejía que reclama medidas profilácticas contundentes: «de tal modo creció la pravedad herética y se propagó el contagio de la tal peste entre la grey cristiana»[156]. Y el mismo discurso se repite cuando, después de una primera abolición, se justifica la restauración del Tribunal del Santo Oficio en 1814: «Teniendo en cuenta la incredulidad y corrupción de costumbres que ha contaminado al suelo español... viendo que los mismos errores y doctrinas nuevas y peligrosas que han perdido miserablemente a la mayor parte de Europa, infestan su amada patria y que la juventud bebe como el agua este pestífero veneno...»[157]. La metáfora del contagio y la enfermedad está presente en el propio Edicto de Expulsión

de 1492 y en una novela de caballerías se elogia la decisión de los Reyes Católicos que «limpiaron el reino de esa sucia lepra y mala herejía sembradas durante muchos años por los que son visibles lo mismo que por los que no lo son»[158].

En la teoría humoral, los flujos corporales se tenían por responsables de las disfunciones del organismo humano. La purga, que significaba la expulsión de los malos humores, era el remedio más practicado para recobrar la salud. Es también la metáfora empleada para evocar los efectos saludables, curativos que tiene la expulsión del Otro para el cuerpo nacional. En el poema de Gaspar Aguilar sobre la expulsión de los moriscos, publicado en 1610, a España se la presenta como un moribundo que resucita milagrosamente gracias a la expulsión del enemigo, proceso curativo comparable a la purga humoral:

> Si hasta aquí estuvo enferma y recostada / sobre la cama de su propio olvido, / ya con esta expulsión queda purgada / de los malos humores que ha tenido. / Y pues ve que la purga fue acertada, / no la espante el dolor que ha padecido, / que el mal humor que el médico corrige / salido sana, y cuando sale aflige[159].

En la Alemania nazi, el gobernador general de Polonia, Hans Frank, quien, hablando de los judíos, se refería a ellos como «piojos», afirmaba en julio de 1943 en una conferencia sanitaria (!) que una vez eliminados «la Europa enferma iba a poder recobrar su salud»[160]. Las palabras de Hitler a Himmler en 1942 muestran a la vez la influencia del contexto médico en el discurso y la frontera diáfana entre metáfora y realidad:

> El descubrimiento del virus judío es una de las grandes revoluciones que se han realizado en el mundo. La lucha que sostenemos es de la misma naturaleza que la que sostuvieron, el siglo pasado, Pasteur y Koch. ¡Cuántas enfermedades encuentran su origen en el virus judío!
>
> Si hubiera estado abierto a los judíos, Japón también se hubiera contaminado.

> Sólo recuperaremos la salud eliminando al judío. Todo tiene su causa; nada ocurre por casualidad[161].

Aquí, el poder del lenguaje que infecta las mentes, la LTI en terminología de Klemperer, aparece con toda su fuerza. La metáfora, a fuerza de ser repetida, pierde su modesto estatus de figura estilística, logrando salirse de los confines de la lengua para convertirse en realidad. Respecto al lenguaje de Hitler, Burleigh y Wippermann escriben: «El lenguaje empleado para describir a "el judío" sugiere uno de los medios que tenía en mente. Eran "gorrones", "parásitos", "hongos venenosos", "ratas", "sanguijuelas", "bacilos", "bacilos de la tuberculosis", y así sucesivamente. Aunque a ciertos historiadores les gusta imaginar que estas metáforas eran empleadas tan sólo por su efecto retórico, olvidando irresponsablemente la violencia interior palpable en el hombre que las usaba, los términos empleados sugieren un solo destino para los judíos, a saber, el exterminio»[162]. El discurso degradante facilita o conduce a la creación de una situación de vida degradada, y esta misma situación, el trato deshumanizado que reciben las víctimas de la exclusión, los convierte literalmente en portadores y propagadores de elementos patógenos. La metáfora se cumple al cruzarse la frontera del lenguaje a la acción. Trasladado a otra época histórica, este mecanismo se puede apreciar en el testimonio del embajador genovés ante Carlos VIII de Francia en 1492 sobre la llegada de los judíos sefardíes a los puertos genoveses:

> Nadie podría observar las penas de los judíos sin conmoverse. Muchos perecieron de hambre, especialmente los niños. Madres sin apenas fuerzas para moverse llevaban a sus hijos en brazos y murieron con ellos. Muchos cayeron víctimas del frío, otros de intensa sed, y los no acostumbrados a los angustiosos incidentes del viaje por mar agravaron sus enfermedades [...] Llegó a Génova una multitud, pero no se les permitió quedarse mucho por la vieja ley que prohíbe al viajero judío estar más de tres días [...] Se les podía tomar por espectros, tan escuálidos, tan cadavéricos de aspecto, tan hundidos, en nada distintos de los muertos sino en su capacidad de movimiento, que apenas

conservaban. Muchos se desplomaban y expiraban sobre el malecón que, totalmente rodeado de mar, era el único puesto concedido a los desgraciados inmigrantes. La infección esparcida por tal enjambre de muertos y moribundos no se percibió enseguida, pero cuando llegó el invierno empezaron a aparecer las úlceras, y la enfermedad que desde hacía tiempo se había agazapado en la ciudad se convirtió en peste el año siguiente[163].

Esta conmovedora evocación del estado de desamparo total al que es llevado el expulsado en esta etapa previa a la muerte, nos recuerda la imagen de los «musulmanes» de los campos de exterminio nazis, donde el término de *Muselmann* era atribuido a los detenidos que ya se encontraban en el limbo de la muerte. Poliakov reproduce la descripción del proceso de «musulmanización» por un superviviente del Holocausto. Completamente deshumanizados, incapaces ya de pronunciar su nombre y reducidos a un comportamiento animal, estos espectros apenas vivientes iban exhalando la «pestilencia» que salía de su cuerpo ya casi en descomposición:

Cuando todavía caminaban, lo hacían como autómatas; una vez se detenían ya no eran capaces de ningún movimiento. Caían al suelo, extenuados; todo les daba igual. Sus cuerpos obstruían el paso, podía caminarse sobre ellos sin que apartaran ni un centímetro los brazos o las piernas; ni una protesta, ni un grito de dolor salía de sus bocas entreabiertas. Y, sin embargo, aún vivían. Los *Kapos*, los SS, podían golpearlos, empujarlos, pero ellos no se movían, se habían vuelto insensibles a todo. Eran seres sin pensamiento, sin reacciones, se hubiera dicho que sin alma. A veces, bajo los golpes, se ponían bruscamente en movimiento, como un rebaño de ganado, empujándose ellos mismos. Imposible que sus nombres salieran de su boca, y menos aún su fecha de nacimiento. Ni siquiera la amabilidad tenía poder para hacerles hablar. Se quedaban mirándote largamente, con una mirada sin expresión. Y cuando intentaban responder, su lengua no alcanzaba su paladar reseco para formar las palabras. No se sentía nada más que un aliento emponzoñado, como si surgiera de unas entrañas ya en descomposición[164].

De manera análoga, la peste que se desata en Roma en el año de 1493 será tildada de *Pestis Marranorum*, y, de acuerdo con otro contemporáneo italiano, la sífilis «no la propagaron los franceses, sino los marranos que fueron expulsados por Fernando»[165]. En las décadas y siglos posteriores, los propios españoles, tan preocupados por desinfectar su país de la «pestilencia» mora y judía, se convertirían literalmente en «pestíferos» al penetrar en tierras extranjeras y sembrar la muerte entre las poblaciones indígenas. Sin defensas para los organismos patógenos importados por los colonizadores españoles[166], los indios, diezmados por la viruela, el sarampión, la tuberculosis o el tifus, enfermedades que les eran transmitidas por portadores visiblemente sanos, desarrollaron en sentido inverso la asociación entre el inmigrante y la enfermedad, pasando de la realidad fáctica al discurso retórico, marco interpretativo que a su vez sería utilizado en su contra por el colonizador: «Los indios, que veían cómo morían los suyos por la enfermedad y que ésta no atacaba a los españoles, y existiendo ya entre sus ideas religiosas la del castigo de los dioses, análogamente a como pensaban los cristianos de entonces, atribuyeron las pestilencias a la justicia divina, idea que utilizaban muchas veces los misioneros en sus predicaciones, y llegaron a una convicción más o menos expresada de la inutilidad de defenderse»[167]. Para el indio, el poder contagioso del Otro español es tan dominante que no necesita un contacto físico directo para ejercerse. Como escribe un misionero alemán en 1699, «los indios mueren tan fácilmente que sólo la vista y el olor de un español les hace entregar su alma»[168]. Es decir, tanto por su manía desinfectante como en cuanto exportador de virus mortíferos, el casticismo triunfó como fuerza genocida. Las mentes más lúcidas, entretanto, intuían cómo el propio virus casticista que cultivaba la sociedad española en su seno acabaría por consumir el cuerpo de la propia nación portadora. El fraile dominico Agustín Salucio, partidario de una interpretación más moderada de la limpieza de sangre a finales del siglo XVI, recurre a la metáfora de la peste para describir la imparable e inevitable propagación de la «mancha» de sangre impura entre la población cristianovieja: «No hay peste en el mundo

tan contagiosa, y el ayre de ella solo basta á inficionar, y donde entra la mancha, no es posible que salga; y poquita levadura corrompe toda la masa»[169]. Y muy en contra de la fe casticista en los efectos saludables de la depuración, Salucio advierte, con una imagen «humoral», que la misma lucha contra esta «peste» puede conducir al pueblo a la muerte: «No es posible que se anude con paz el reyno cuyas partes están tan opuestas entre sí, y tan diferenciadas, unas con mucha honra, y otras con señalada afrenta; y como el cuerpo cuyos humores se conciertan mal entre sí, está muy ocasionado, y muy vecino a la enfermedad y á la muerte»[170].

Metáforas autocumplidoras, eufemismos cómplices, silencios asesinos

Entre el vocabulario específico de la LTI Klemperer cuenta el verbo *ausrotten*, acción directamente relacionada con el «"odio abismal" de la raza judía a la raza nórdico-germana»: «La única garantía contra el odio abismal consiste en eliminar a quien odia: así se llega consecuentemente de la estabilización del antisemitismo racial a la necesidad de exterminar a los judíos. [...] "Exterminar" [...] es un verbo empleado con frecuencia, pertenece al vocabulario general de la LTI, está domiciliado en su apartado judío y designa allí una meta a la que se procura llegar por todos los medios»[171].

Este verbo, traducido aquí por «exterminar», es sinónimo de «extirpar», del latín *exstirpare*, «desarraigar», «arrancar». En su diccionario etimológico, Corominas relaciona «extirpar» con el sustantivo «estirpe», tomado del latín *stirps*, «base de un árbol», «raza, familia, estirpe»[172]. Este verbo, por lo tanto, traduce mejor que «exterminar» la acción eliminadora propia del etnicismo obsesionado con la pureza genealógica. No nos ha de extrañar, pues, que fuera exactamente en estos términos en los que el rey Fernando el Católico encomendara en su testamento el proyecto nacional a su heredero al trono:

> Porque todas las otras virtudes sin la Fe son nada, y por aquella e en aquella nos salvamos, mandamos al dicho Ilustrísimo Prín-

cipe nuestro nieto muy estrechamente que siempre sea grande celador, defensor e ensalzador de nuestra Santa Fe Católica, ayude, defienda e favorezca la Iglesia de Dios, e trabaje en *destruir e estirpar* con todas sus fuerzas la heregía de nuestros Reynos e Señoríos, eligiendo e constituyendo para ello personas e ministros buenos y de buena conciencia y vida, que teman a Nuestro Señor Dios y pongan la Inquisición justa e debidamente, a servicio suyo e exaltación de su Santa Fe católica; e así tengan gran celo a la destrucción de la Secta Mahometica[173].

Con anterioridad, en el Edicto promulgado por este mismo rey para ordenar la expulsión de los judíos de la Corona de Aragón el verbo «extirpar» aparece por dos veces relacionado con la herejía y apostasía y la necesaria expulsión de los judíos[174].

Lo que me interesa destacar aquí no es sólo la analogía terminológica de ambos lenguajes etnicistas sino el hecho de que en el caso nazi este lenguaje haya dado pie a elaboradas hipótesis interpretativas que nos invitan a reflexionar sobre el caso español. En efecto, mucha tinta ha corrido acerca de la interpretación de las profecías tempranas de Hitler en cuanto al destino del pueblo judío. Si, para algunos, las alusiones a la destrucción del pueblo judío en *Mi lucha* –alusiones recordadas por el propio Hitler en discursos posteriores– marcan el inicio de un camino recto que lleva a los campos de exterminio, otros enfatizan el valor retórico, metafórico de este lenguaje:

El lenguaje de Hitler es extraordinariamente violento y sanguinario, pletórico en metáforas de pestes y parásitos. Identificaba al judaísmo con el «gusano», la araña chupasangre, la rata, el bacilo pernicioso o el vampiro. Tanto en *Mein Kampf* como en sus discursos, Hitler se refiere abiertamente al exterminio *(Vernichtung)* o incluso al gaseado de judíos. [...]

Como un pandillero que se ensalza a sí mismo, se habrá relamido ante el sonido amenazador de la muerte. ¿Habrá jugueteado aquel hombre obsesivo y antisemita con la fantasía de un genocidio? Al mirar hacia atrás, hacia 1941, y una vez más hacia finales de la Primera Guerra Mundial, vemos que Hitler afir-

mó que nunca se había desviado, que siempre había recorrido una línea recta. En otras ocasiones, sin embargo, admitió que *Mein Kampf* no constituía programa alguno.

¿Se puede tomar en serio la retórica del exterminio? Después de todo, el concepto *Vernichtung* (una palabra que significa destrucción, erradicación o incluso exterminio) formaba parte de un vocabulario político más amplio, utilizado en contextos en los que la extinción física de un grupo de personas era inconcebible. [...]

En otras palabras, no hay indicios de que una fácil línea recta uniera la filosofía hitleriana del exterminio y los planes genocidas de la Conferencia de Wannsee. Lo que sí se puede afirmar es que los planteamientos de Hitler eran mortalmente ambiguos. En su núcleo se hallaba el compromiso de echar a los judíos de Alemania[175].

¿Cabe aplicar estas consideraciones al proyecto nacional casticista? ¿Es recto, o más bien tortuoso, el camino que conduce desde los testamentos de Isabel y Fernando a las sucesivas medidas de limpieza étnica que marcan posteriormente el destino de las minorías etnorreligiosas del país? Y, sobre todo, situándonos en el nivel lingüístico, ¿se trata de un mero recurso discursivo la referencia a la destrucción y extirpación de estas minorías?

En su obra *La villa, el lago, la reunión,* en la que analiza el proceso de toma de decisión de la llamada Solución Final, Mark Roseman lucha constantemente con la dificultad, por no decir la imposibilidad, de delimitar los distintos registros del lenguaje y de identificar el momento decisivo que marca la transición entre la función expresiva y la función performativa del discurso. Su análisis nos hace ver de forma clara cómo el lenguaje metafórico conduce a la realidad y cómo la realidad queda encubierta por el lenguaje metafórico. He aquí algunos ejemplos:

Las declaraciones públicas de Hitler en contra del judaísmo eran innumerables. Un ejemplo de ello, era la constante reiteración de su «profecía». El hecho indiscutible es que su retórica legitimaba las acciones de otros y suministraba la certeza de que matar era lo adecuado. [...]

> O sea, que pese a que no existía aún la meta precisa de gasear a los deportados, la línea divisoria entre la «solución territorial» a la cuestión judía y el asesinato sin más se desvanecía a una velocidad extraordinaria. [...] El traslado de los judíos al Este dejaba de ser una «solución territorial» para convertirse cada vez más en una metáfora. [...]
>
> En diciembre Goebbels apuntará en su diario personal que la deportación de judíos a los territorios del Este «podía equipararse en muchos casos a la pena de muerte». [...]
>
> Durante los meses de octubre y noviembre, Hitler, Himmler, y aquellos que le rodeaban dejaron muy claro que la idea de una «solución territorial» al problema judío se disolvía rápidamente hasta transformarse en poco más que una metáfora. Los territorios conquistados se habían convertido en corrales donde se esperaba la llegada de la muerte[176].

Tal y como puntualizan Burleigh y Wippermann, la transición de metáfora a realidad es el resultado de la propia política nazi: «Las condiciones que las autoridades nazis crearon en los guetos reforzaron los estereotipos de la propaganda del régimen. Como indicó Alfred Rosenberg: "La visión en masa de esta raza que decae, se descompone y se pudre hasta la médula, destierra todo humanitarismo sentimental"»[177].

La dificultad de descodificar correctamente el mensaje lingüístico de la exclusión complica nuestra comprensión del camino que conduce a la Solución Final. A ello se añade el hecho de que Hitler jamás puso por escrito sus órdenes relativas a la cuestión judía. Del mismo modo, los otros dirigentes nazis fueron también muy cautos a la hora de dejar rastros documentales de la decisión de la Solución Final. Las pocas indicaciones escritas que tenemos acerca de una posible orden son unas anotaciones en la agenda de Himmler a raíz de una reunión con Hitler el 18 de diciembre de 1941: «Judenfrage./als Partisanen auszurotten» (La cuestión judía/eliminarlos como si fueran partisanos)[178]. El contexto histórico inmediato no permite apreciar, sin embargo, si el fatídico verbo *ausrotten* debe interpretarse aquí en el sentido literal de eliminación física o si, al contrario,

nos movemos aún dentro del registro metafórico donde *ausrotten* equivaldría a expulsión, deportación o emigración forzosa[179]. Al igual que la intención del momento quedará siempre en el misterio, tampoco conocemos la intención exacta de los Reyes Católicos cuando en su testamento incitan a la «extirpación y destrucción», es decir, la *Ausrottung* de herejes y moros.

Con todo, si bien resulta difícil descubrir la intención exacta del emisor del mensaje exterminador, es indiscutible que el mensaje vehicula la idea de exclusión de un sector de la población. Con relación al nazismo nadie ha formulado dudas con respecto a esta interpretación. No ocurre lo mismo con el casticismo. Que el Edicto de 1492 hable de expulsión, extirpación, aniquilación de los judíos, en apariencia es considerado meramente secundario por algunos historiadores. Como ya hemos señalado con anterioridad, para Luis Suárez Fernández, con el decreto de 1492 «no se trataba tanto de provocar la expulsión como de prohibir el culto judío en España»[180]. Es decir, no se trataría de un mensaje de exclusión sino de una invitación a la inclusión. No obstante, si examinamos el texto del Edicto no aparece referencia alguna a la prohibición del culto judío, ni tampoco ofrecimiento de conversión al catolicismo. Lo que sí leemos es el lenguaje de la exclusión etnorreligiosa: el Otro demonizado por su poder subversivo, contaminante y criminal, que como medida de profilaxis social debe ser expelido, expulsado en su colectividad más absoluta, «de cualquier edad que sea» y «para siempre jamás»[181]. A la luz del lenguaje empleado en el documento, nos cuesta aceptar la interpretación de Suárez Fernández que convierte este documento histórico en *double talk*, lenguaje insincero y ambiguo, donde significado y significante son cortocircuitados y la intención desvinculada del discurso. La misma resistencia a leer el lenguaje etnicista en su literalidad es característica de la historiografía española con respecto a otros genocidios casticistas. Un caso paradigmático es la interpretación de la obra de Bartolomé de las Casas sobre la Destrucción de las Indias. La denuncia del hiperbolismo matemático lascasiano puede ser entendida como invitación a interpretar en sentido metafórico el texto en su

globalidad, incluidas las descripciones de los actos salvajes cometidos por los colonizadores españoles contra la población indígena. Las escenas en directo que podemos contemplar en televisión de las masacres étnicas contemporáneas mostrándonos cuerpos literalmente tronchados, desmembrados, no nos impiden preferir una lectura en clave metafórica, figurada, de las crónicas de la Reconquista o de las denuncias del genocidio colonial. En un burdo intento de «normalización» restituimos al lenguaje de la exclusión una riqueza discursiva de la que en realidad carece. Los testimonios visuales, orales o escritos del Holocausto de los que disponemos deberían, no obstante, inclinarnos a tomar al pie de la letra las descripciones de las atrocidades cometidas en el pasado. ¿Qué necesidad tenemos de atribuir a una «plasticidad barroca»[182] propia de la época el siguiente testimonio ocular relatado por Ginés Pérez de Hita en su obra *La guerra de los Moriscos*, testimonio que sin problemas resiste la comparación con las atrocidades del Holocausto o de los genocidios actualmente en curso en otras latitudes?:

> Yo vi por mis ojos la cosa más atroz que jamás habían visto las gentes: a una morisca muerta de más de diez estocadas crueles en un bancal junto del lugar, y alrededor de ella seis hijos varones y hembras, muertos también, con quienes ella salía huyendo por salvar la vida, mas allí la alcanzaron, la asesinaron y degollaron a sus hijos. La mezquina, por favorecer a un niño de pecho que llevaba en los brazos, se puso boca abajo y en esta postura la mataron, tirándole también algunos golpes al tierno infante; pero Dios quiso librarle de aquella crueldad, pues aunque las armas traspasaron las mantillas, no le tocaron a la carne; y como estaba bañado en la sangre que con tanta abundancia vertía la cuitada madre, todos los soldados que pasaban por allí, pensando que estaba herido, le dejaban. La mora, revolcándose con las ansias de la muerte, se quedó boca arriba, y el niño arrastrando como pudo se llegó a ella, y movido del deseo de mamar, se asió de los pechos de la madre, sacando leche mezclada con sangre de las heridas. Quiso su buena o mala fortuna que en aquella sazón pasara yo por allí, y mirando con horror aquel horrible espectáculo, movido de pie-

dad, y estando por anochecer, tomé el niño en los brazos y le llevé al lugar[183]...

Si bien no cabe duda de que el lenguaje apunta a la exclusión, el recurso al eufemismo contribuye a disfrazar la etapa final a la que conduce el proceso de exclusión. El eufemismo es el modo de comunicación sobre la Solución Final: «Las comunicaciones de la RSHA tendían siempre hacia la cautela. Los eufemismos simbolizaban su modo de expresar la muerte, además de señalar a los cómplices el vocabulario en clave que debía utilizarse»[184]. También Leo Kuper destaca el eufemismo como recurso estilístico por excelencia utilizado por las autoridades responsables para describir el proceso genocida[185].

El más famoso de los eufemismos es el de «solución final», *Endlösung*, aunque ahí están también la *Sonderbehandlung* (tratamiento especial)[186], o la autorización otorgada por Hitler en septiembre de 1940 como parte del programa de eutanasia de conceder la muerte «caritativa», *Gnadentod*, de congraciar con la muerte a los enfermos incurables[187]. Entre los tecnicismos eufemizados característicos del lenguaje inquisitorial, el que de inmediato se nos impone a la mente –aparte del propio «auto de fe»– es el de «relajación», tecnicismo jurídico que oculta la crudeza de la pena, y, a nuestro parecer, resiste sin problemas la comparación con los eufemismos nazis de *Endlösung* y *Sonderbehandlung*. También cabe mencionar el epíteto de «Santo» con el que se caracterizaba el oficio inquisitorial, muchas de cuyas víctimas eran «entregadas al brazo secular»[188].

Uno de los eufemismos destacados por Klemperer es el de «destinatario emigrado» *(abgewandert)*, mención que el cartero anotaba en las cartas cuyo destinatario «ya no vivía» en su hogar habitual y que eran devueltas al remitente:

Pronto aparecieron en algunos portales otros papelitos, espeluznantes como la Medusa: «Aquí vivía el judío Weil». Entonces, la cartera sabía que ya no debía averiguar su nueva dirección; y el remitente recibía su carta, que le era devuelta con el siguiente eufemismo: «Destinatario emigrado». Así pues, la pa-

labra «emigrado», con este cruel significado especial, pertenece en toda regla al diccionario de la LTI, al apartado correspondiente a los judíos[189].

Igualmente como emigrantes han sido calificados, en los estudios historiográficos actuales, los moriscos desterrados del Siglo de Oro español. Así, por ejemplo, el estudio de Mikel de Epalza, quien, con relación a la expulsión de los moriscos en 1609, trata de calcular el «número de emigrantes» y de reconstruir los «itinerarios de la emigración»[190]. En su análisis demográfico del siglo XVI español, Jean-Paul Le Flem destaca que «uno de los rasgos más significativos de la demografía española en el siglo XVI es la importancia de las corrientes migratorias» y que «hay que insistir [...] en el papel de las "minorías confesionales", judíos, conversos y moriscos, como factor fundamental en los movimientos de redistribución de la población». A continuación observa que «bajo los Reyes Católicos se computan 200.000 judíos, de los cuales debieron emigrar las tres cuartas partes hacia Alejandría, Constantinopla y Salónica»[191]. Entre las «migraciones internas», Le Flem destaca la de los moriscos granadinos de 1570. Y en su estudio del proceso de repoblación del Reino de Granada a partir de esa misma fecha, Juan Jesús Bravo Caro escribe que «la repoblación surge como la solución a adoptar en la situación creada tras el extrañamiento de los neoconversos»[192]. Los propios documentos de la época que cita el autor utilizan un lenguaje más directo y hablan de la «saca de moros», lenguaje que refleja mejor la realidad de la que se trataba que la especie de LTI sui géneris a la que recurren a menudo los historiadores en sus análisis del caso morisco y otros excluidos. En su libro *El problema morisco (Desde otras laderas)*, Francisco Márquez Villanueva denuncia esta manipulación –a menudo inconsciente– del lenguaje, como el propio vocablo «expulsión», vocablo «de metal tan decente y que solemos usar con anestesiada inconsciencia», advirtiéndonos de que «hay eruditos que todavía hablan del gran destierro como piadoso desvelo encaminado a que los moriscos se sintieran "cómodos" en el Norte de África»[193].

El testimonio judicial de Eichmann sobre la Conferencia

de Wannsee celebrada el 20 de enero de 1942 nos incita a reflexionar sobre la discrepancia entre el lenguaje del documento oficial que nos ha legado la historia y el auténtico mensaje subyacente. La discrepancia entre el lenguaje utilizado en los debates de Wannsee y su versión reproducida en las actas es lo que más había quedado grabado en la memoria de Eichmann, casi veinte años después de los hechos. En la vista oral de su juicio celebrado en 1960, Eichmann declara que:

> No tengo hoy recuerdos detallados de ese tema, su señoría, pero sé que aquellos caballeros estuvieron charlando de pie y más tarde se sentaron a la misma mesa para hablar del asunto en un lenguaje directo, pero sin dejarlo documentado por escrito. No sería capaz de recordar todo aquello si no fuera porque me dije entonces: Míralo... mira a ese Stuckart, siempre tan riguroso y ceñido a las leyes, y ahora su tono y su modo de expresarse parecen totalmente ajenos en su persona.
>
> Eso es lo único que, diría yo, ha permanecido registrado en mi memoria[194].

Y a continuación admite, ante la insistencia del juez, que se había discutido en términos de «matar, eliminar, aniquilar»[195]. Si cabe dar fe al testimonio de Eichmann[196], de la versión oral a la escrita (que es, al fin y al cabo, la que es legada a la posteridad y de no haberse celebrado el juicio de Eichmann o de otros participantes en la Conferencia de Wannsee, hubiera sido el único material historiable), el lenguaje se transforma, se metamorfosea y se viste de eufemismos levantando una cortina de humo entre la intención en el momento de la toma de decisión y su posterior realización. Mientras que las minutas de dicha conferencia dejan constancia de la necesaria «evacuación al este» como «solución final de la cuestión judía», en realidad los participantes habían discutido abiertamente de eliminación física y aniquilación de los judíos.

Un fenómeno similar se aprecia en la toma de decisión de la expulsión de los moriscos, acordada por el Consejo de Estado en 1582 bajo Felipe II y efectuada en 1609 bajo el reinado de Felipe III:

> Vista en perspectiva, la política morisca (o, mejor dicho, antimorisca) se desdibuja entre una nube de pareceres, juntas y consultas en que teólogos y juristas sopesan y repiten, a lo largo de casi treinta años, las infinitas variantes de muy pocos conceptos básicos. En todo ello es de notar el desnivel entre la retórica, con frecuencia agresiva, y la moderación casi uniforme de las directrices de gobierno con que tantas deliberaciones acaban por insistir una y otra vez en las mismas medidas de catequesis pacífica. Es evidente que el paso a la acción producía notable malestar entre los mismos que proponían sobre el papel los medios más radicales[197].

Mientras que en los años cruciales de la toma de decisión, unos hablaban abiertamente de «embarcar a los moriscos en naves a las que se daría barreno en alta mar», otros, como el inquisidor general Quiroga en 1590, recurrían a los verbos «apartar» y «alejar» para envolver eufemísticamente la orden del destierro y expulsión[198].

La resistencia a descodificar correctamente el lenguaje de la exclusión es la que en última instancia condujo al mecanismo de represión psicológica de las poblaciones afectadas. El mensaje lingüístico de la exclusión tomado en su estricta literalidad desconcierta al receptor, quien prefiere recurrir a una lectura en clave metafórica, figurada, intentando conjurar con ella la cruda realidad. Cervantes nos hace ver la confusión que reinaba al respecto en la comunidad morisca con motivo del decreto de expulsión de 1609, al destacar la perspicacia de su personaje Ricote, quien explica que él salió de manera anticipada, «porque bien vi, y vieron todos nuestros ancianos, que aquellos pregones no eran sólo amenazas, como algunos decían, sino verdaderas leyes, que se habían de poner en ejecución a su determinado tiempo»[199].

El Holocausto se puede leer como el trágico desenlace de un mensaje de exclusión no tomado en serio. Cabe citar aquí las amonestaciones del propio Hitler con respecto al pueblo judío en su discurso de 30 de enero de 1939, que citamos aquí por Burleigh y Wippermann:

En el curso de mi vida he sido a menudo profeta y normalmente me han ridiculizado por ello. Durante la época de mi lucha por el poder la raza judía recibió en primera instancia con risas mi afirmación de que un día asumiría el liderazgo del Estado, y con él el de toda la nación, y que entonces solucionaría entre otras cosas el problema judío. Sus risas eran estrepitosas, pero creo que de un tiempo a esta parte han tenido que tragárselas. Hoy seré profeta una vez más: si los financieros judíos internacionales de dentro y fuera de Europa lograsen arrastrar una vez más a las naciones a una guerra mundial, el resultado no será la bolchevización de la tierra, sino la aniquilación de la raza judía en Europa[200].

La obstinación de leer el mensaje del exterminio en clave metafórica perduró, en contra de toda evidencia, durante la fase de ejecución de la Solución Final. En los diarios de Klemperer, fiel reflejo de una percepción estrictamente contemporánea de los hechos, nos podemos dar cuenta de que el famoso «Wir haben es nicht gewusst» también se aplicaba a las propias víctimas y que casi hasta el final de la guerra, a pesar de todas las evidencias con las que iban siendo confrontadas, se empeñaban en esta lectura metafórica de las noticias que les llegaban a los oídos como último refugio que les quedaba, última brizna de esperanza. Un superviviente judío del Holocausto, afecto al trabajo en los crematorios de Auschwitz, nos hace ver hasta qué extremo podía ser llevado el obstinado «Wir haben es nicht gewusst», que al mismo tiempo era un elemento funcional del proceso de exclusión, garante de su fluida ejecución:

Era inútil decirle la verdad a nadie que cruzara el umbral del crematorio. No se podía salvar a nadie, era imposible salvar a la gente. Un día de 1943, cuando yo ya estaba en el Crematorio 5, llegó un tren de Bialystok. Un prisionero del «destacamento especial» vio en el «vestuario» a una mujer que era la esposa de un amigo suyo. Se fue derecho hacia ella y le dijo: «Vais a ser exterminados. En tres horas estarás convertida en cenizas». La mujer le creyó porque lo conocía. Recorrió el lugar advirtiendo a las demás mujeres: «Van a asesinarnos, van a ga-

searnos». Las madres con niños cargados en el hombro no querían escucharla; decidieron que estaba loca y la echaron. Así que la mujer fue con los hombres. En vano. No era que no la creyeran: habían escuchado rumores en el gueto de Bialystok, o en Grodno y en otros lugares. Pero ¿quién quería oír aquello? Cuando vio que nadie la escuchaba, se arañó toda la cara. Desesperada. Conmocionada. Y empezó a gritar.

¿Y qué pasó? Que los gasearon a todos. La mujer fue apartada. Nos hicieron formar delante de los hornos. Primero la torturaron horriblemente a ella porque no quería denunciar al hombre. Al final, lo señaló. Lo sacaron de la formación y lo arrojaron vivo al horno. Nos advirtieron: «Los que digan algo terminarán igual»[201].

El velo eufemístico con el que se cubre el destino final de la exclusión se interpone entre el emisor del mensaje y la sociedad. Tan sólo los iniciados –verdugos y víctimas– conocen el auténtico significado de las palabras. El secreto compartido por víctimas y verdugos, la no-comunicación, era un elemento funcional del sistema. Tanto la máquina infernal del Holocausto como la inquisitorial dependían para su continuidad de la no-comunicación entre los «iniciados» y el mundo externo. El secreto compartido implicaba a verdugos y víctimas en una especie de complicidad perversa y violenta. A la víctima que rompía la ley del silencio le esperaba la represalia implacable por los guardianes del sistema. Con la acusación de difamación nacional, de dañar la imagen de la patria con noticias falsas, el sistema se defendía contra las pequeñas fisuras que los más atrevidos conseguían abrir en el muro de incredulidad e ignorancia forzada que separaba a los de dentro de los de fuera.

George Steiner destaca, como característica del lenguaje ideológico, la polisemia, la pluralidad de significados de una palabra así como el hecho de que las ideologías, incluso rivalizantes, raramente acuñen nuevas terminologías: su fuente de inspiración es la lengua común. La subyugación del vocabulario común a la nueva ideología política distorsiona y perturba el proceso de interpretación/traducción inherente a todo acto de comunicación. La consecuencia última es la

desconfianza hacia la lengua como instrumento de comunicación:

> En el idioma fascista o comunista, *paz*, *libertad*, *progreso*, *voluntad popular* son palabras tan importantes como en el de la democracia representativa. Pero es cruel la diferencia del sentido. Las palabras del adversario son expropiadas y azuzadas en su contra cuando a una misma palabra le son impuestos por la fuerza significados antitéticos (la novhabla, *Newspeak*, de Orwell), cuando el alcance conceptual y el poder de evaluación de una palabra pueden ser alterados por decreto político, la lengua pierde crédito. Se vuelve imposible la traducción en sentido ordinario. Traducir un texto estalinista acerca de la paz o la libertad bajo la dictadura del proletariado a un idioma no estalinista, empleando esas mismas expresiones veneradas e inmemoriales, equivale a incurrir en la glosa polémica, la interpretación especiosa o la inversión de valores. Hoy en día la política, la disidencia social y el periodismo están llenos de clamorosas palabras fantasmas, que son gritadas en un sentido y otro y que significan sus contrarios o nada. Solamente en las galerías subterráneas de la sátira política recuperan un sentido estas contraseñas. Cuando la entrada de tanques extranjeros en una ciudad libre es comentada como «una defensa espontánea y ardientemente bienvenida de la libertad popular» (*Izvestia*, 27 de agosto de 1968), la palabra *libertad* sólo conservará su significado común en el diccionario clandestino de la risa[202].

El diccionario de risa al que alude George Steiner como depósito de los significados comunes burlados por el lenguaje totalitario nos recuerda la amenaza de Hitler a los judíos que se negaban a tomarse en serio su profecía de que accedería al poder y solucionaría de forma definitiva el «problema judío». Los enunciados lingüísticos que en el lenguaje común se interpretan en clave metafórica, como sutil disociación de significado y significante, que es al mismo tiempo el mecanismo lingüístico por donde nace el humor, han de tomarse, en el lenguaje etnicista, en su más absoluta literalidad. Lo que parece una metáfora, para el etnicista no lo es. Este lenguaje no concede ningún margen a lo figurado, al doble sen-

tido que relativiza y crea esperanza. Cuando el etnicista habla de su grupo como una comunidad de sangre, no se trata para él de una referencia metafórica a una comunidad «imaginada». El etnicista está convencido de que los límites del grupo étnico los traza la sangre y con la sangre está decidido a defenderlos.

Hacer del vicio virtud

El trabajo de interpretación incluye la adecuada descodificación del sistema de valores y normas que vehicula el lenguaje ideologizado. En su libro sobre la lengua del Tercer Reich, Victor Klemperer estudia la revolución valorativa que significó el nazismo para el adjetivo calificativo «fanático», que de «una pasión mal vista, algo a medio camino entre la enfermedad y el crimen [...] pasa a ser una virtud»[203]. Esta palabra, aunque etimológicamente ajena a la lengua alemana, elevada a palabra clave del sistema y expresión de la virtud suprema, con la derrota del nazismo se desvaneció del uso común y volvió a la normalidad, es decir, recuperó su valoración negativa a la vez que su posición marginal y exótica en el sistema léxico alemán.

Al mismo campo semántico del fanatismo pertenece la palabra «intolerancia», noción que ha quedado asociada con la España inquisitorial y cuya carga valorativa cambia según la posición adoptada con respecto a la ideología casticista. Para los promotores del sistema, la «intolerancia» recibe una valoración positiva, mientras que los detractores (el bando anticasticista) le atribuyen las mayores desgracias. Al igual que el fanatismo nazi, la intolerancia que para los de dentro significa la virtud suprema, para los de fuera es el vicio más abyecto.

En *Mi lucha* se puede apreciar la metamorfosis que atraviesa, en la propia biografía de Hitler, la norma social de la intolerancia. De sus experiencias de vida en Viena, Hitler recuerda su reprobación y resistencia a la intolerancia étnica y religiosa, particularmente respecto a los judíos:

> Yo seguía viendo en el judío sólo la cuestión confesional y por eso, fundándome en razones de tolerancia humana, mantuve aún entonces mi antipatía por la lucha religiosa. De ahí que considerase indigno de la tradición cultural de un gran pueblo el tono de la prensa antisemita de Viena. Me impresionaba el recuerdo de ciertos hechos de la Edad Media, que no me habría agradado ver repetirse[204].

Poco a poco, Hitler entra en contacto con la prensa antisemita y el partido cristianosocial, y es a raíz de este contacto que empieza a adoptar una posición positiva frente a la intolerancia. No se trata, sin embargo, de un proceso espontáneo sino de una transformación calculada:

> ¡Cuántas ideas preconcebidas tuvieron también que modificarse en mí al cambiar mi modo de pensar respecto al movimiento cristianosocial! Y si con ello cambió igualmente mi criterio acerca del antisemitismo, ésta fue sin duda la más transcendental de las transformaciones que experimenté entonces; ella me costó una intensa lucha interior entre la razón y el sentimiento, y sólo después de largos meses, la victoria empezó a ponerse del lado de la razón. Dos años más tarde, el sentimiento había acabado por someterse a ésta, para, en adelante, ser su más leal guardián y consejero[205].

Y es al cabo de esta transformación penosa, de este «proceso de larga lucha interior», en palabras del propio Hitler, que se convierte al fanatismo: «Me hallaba en la época de la más honda transformación ideológica operada en mi vida: de débil cosmopolita debí convertirme en antisemita fanático». Una última vez le asalta la duda acerca de la rectitud de su decisión. Sin embargo, la «penetración de la doctrina marxista para de este modo estudiar minuciosamente la actuación del pueblo judío» le convence de los planes apocalípticos de este pueblo. Sólo la intolerancia, el antisemitismo fanático, podrá salvar a la humanidad: «ASÍ CREO AHORA ACTUAR CONFORME A LA VOLUNTAD DEL SUPREMO CREADOR: AL DEFENDERME DEL JUDÍO LUCHO POR LA OBRA DEL SEÑOR»[206]. El vicio se ha transformado en virtud.

Esta intolerancia, el fanatismo como virtud, no es un mero accesorio de la ideología *völkisch* sino su nervio vital, la columna vertebral del modelo político y de sociedad propagado por el nazismo. El ejemplo lo toma Hitler de la religión: el calificativo de «fanático» queda asociado con el de «religioso»[207]:

> Una ideología que irrumpe tiene que ser intolerante y no podrá reducirse a jugar el rol de un simple «partido junto a otros», sino que exigirá imperiosamente que se la reconozca como exclusiva y única, aparte de la transformación total –de acuerdo con su criterio– del conjunto de la vida pública. No podrá, por tanto, admitir la coexistencia de ningún factor representativo del antiguo régimen imperante.
>
> Esta intolerancia es también propia de las religiones. Tampoco el cristianismo se redujo sólo a levantar su altar, sino que, obligadamente, tuvo que proceder a la destrucción de los altares paganos. Únicamente gracias a esa fanática intolerancia pudo surgir la fe apodíctica, cuya condición previa consiste, precisamente, en la intolerancia[208].

Lejos de ser un fenómeno marginal de la ideología casticista, la intolerancia como virtud constituyó también la columna vertebral del sistema inquisitorial. La ruptura que marca el año 1492 es más que simbólica: significa la consagración política de una inversión radical de la valoración de la tolerancia medieval. A partir de esta fecha, la «tolerancia» no puede ser más que debilidad, una imperfección característica de un sistema politicosocial que ya pertenece al pasado. De ahí que, como se ha escrito, las condiciones de capitulación concedidas a la población musulmana de Granada con el reconocimiento del estatuto de mudéjar fueran un anacronismo, como lo demuestra el hecho de que muy pronto las capitulaciones quedaron en letra muerta. La nueva era inaugurada por los Reyes Católicos a partir de 1492 premiará nuevas virtudes, entre ellas, la intolerancia, piedra de toque del sistema inquisitorial. Es en los debates entre partidarios y detractores de la Inquisición, particularmente virulentos a principios del siglo XIX, donde podemos observar el lugar central

que ocupa para el casticismo la intolerancia como virtud suprema y esencial, hasta tal punto que Inquisición e intolerancia se convierten en sinónimos y pasan a simbolizar la esencia de la identidad nacional española. Frente a las voces críticas para quienes la Inquisición es «el temible monstruo de la intolerancia, disfrazada con la respetable capa de religión», los casticistas convencidos argumentan que «la Intolerancia es una ley fundamental de la Nación española, no la estableció la plebe, no es ella quien debe abolirla»[209]. En su estudio sobre *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Javier Herrero explica cómo el movimiento ilustrado en Francia y la Revolución francesa repercuten en las fuerzas reaccionarias españolas para las que la intolerancia significa el «principio básico de la vida espiritual»[210]. Argumentan que, al contrario de lo que podría ocurrir en otros países, España no había de temer ningún debilitamiento demográfico a consecuencia de una política intolerante, ya que España «toda se compone de vasallos católicos y está circundada de reinos también católicos: no pudiendo así temerse las emigraciones y despoblación por la prohibición del tolerantismo. Por otra parte, la tolerancia siempre ha sido funesta a España»[211]. Como nos enseña una Instrucción pastoral de los obispos españoles en 1813, redactada en un momento político marcado por el primer y efímero triunfo de los tolerantes, lo que añoran los defensores de la intolerancia es sobre todo «la España idéntica a sí misma», la felicidad arcádica de una España narcisista:

> ¡Oh tiempos felices los de nuestros padres y sus verdaderos hijos! Entonces sí que nuestra España, siempre parecida a sí misma y sin mendigar otros modelos, fue lo que debía ser por su religión y su carácter en las empresas del mundo conocido, y en las del nuevo mundo, que ella sola dio a conocer al universo para la felicidad de todos. Entonces la religión presidía a todo, y todo caminaba felizmente[212].

El Real Decreto de 21 de julio de 1814 por el que Fernando VII vuelve a restablecer la Inquisición, reconoce y restaura asimismo el principio de la intolerancia como guía espiritual de la política nacional desde el reinado de los Reyes

Católicos: «El glorioso título de católicos con que los reyes de España se distinguieron entre los otros príncipes cristianos, por no tolerar en el Reino a ninguno que profese otra religión que la católica, apostólica, romana, ha movido poderosamente mi corazón a que emplee para hacerme digno de él cuantos medios ha puesto Dios en mi mano»[213]. Y aún a finales del siglo XIX, el joven historiador Menéndez y Pelayo, en su *Historia de los heterodoxos españoles*, canta el elogio de la intolerancia como virtud nacional[214]. En su estudio sobre el antisemitismo durante la Segunda República, Manfred Böcker destaca cómo las fuerzas reaccionarias españolas esgrimían el argumento de la intolerancia como quintaesencia nacional en su lucha contra el filosefardismo que pretendía derogar el decreto de expulsión de 1492[215]. En esta polémica, que coincide históricamente con la escalada nazi al poder en Alemania, la España conservadora tachaba de antiespañoles a los defensores de la tolerancia, equiparándoles con el tradicional enemigo judío. Para la derecha antirrepublicana, la histórica intolerancia española no significaba ningún estigma sino un ejemplo y estímulo en la lucha contra el anticlericalismo y ecumenismo de la República.

Al contrario de lo que escribe Klemperer sobre la suerte del vocablo «fanático» después de la derrota del nazismo y muy en concordancia con la antes observada continuidad (más o menos latente según los casos) de la ideología casticista, la interpretación de la intolerancia como virtud, como savia vital de la nación ha podido perdurar en cierto sector reaccionario de la sociedad española. Así, en plena época de la llamada Transición, durante los años de legislatura socialista, la «Sociedad Española de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad-Covadonga» en un panfleto distribuido en las calles de Madrid, denuncia la política de ecumenismo y consenso (tildado de «proceso de psico-descaracterización nacional»), «un verdadero genocidio espiritual, que, de no ser interrumpido, conducirá a la muerte de España». O sea, se recurre a un lenguaje postHolocausto («genocidio») para convocar las fuerzas al servicio de un nuevo proyecto inquisitorial articulado en torno al fanatismo y la intolerancia como virtudes supremas de la vida nacional.

Obviamente, y aunque no es infrecuente encontrar todavía elogios a la intolerancia como virtud nacional en España, no es ésta la tónica general en el país. Hoy en día, a pesar de que las políticas basadas en el principio de la intolerancia parecen ganar otra vez terreno en toda Europa (el peligro de una nueva inversión de valores acecha a la vuelta de la esquina si pensamos en la «tolerancia cero» que se propaga como modelo de actuación policial), la relativa proximidad histórica del Holocausto nos mantiene en estado de alerta contra las consecuencias nefastas de una valoración positiva de la intolerancia política, étnica, religiosa o ideológica. Es también desde esta misma conciencia que podemos observar, en la historiografía española, un intento de «normalizar» el pasado, matizándose o quitándose importancia a la proverbial intolerancia de la España inquisitorial. Éste es el caso de Antonio Domínguez Ortiz, por ejemplo, en un texto en el que rechaza la tesis de Benzion Netanyahu sobre el carácter racista de la Inquisición y la comparación con el caso nazi[216]. Sorprendentemente, el *leitmotiv* del texto no es el tema de la «convivencia» tal y como hace suponer el título («Las "tres culturas" en la historia de España»), sino la intolerancia y el fanatismo enfocados claramente desde la preocupación del autor de rehabilitar el pasado nacional a la vez de rebatir una aproximación comparativa entre la España inquisitorial y la Alemania nazi. Su procedimiento resulta sorprendente. Parte de una crítica de la periodización tripartita de la historia de España de acuerdo con el criterio de la tolerancia (la España de la «convivencia»; la España inquisitorial; «las dos Españas»). En la propia visión histórica de Domínguez Ortiz la oposición tolerancia / intolerancia queda neutralizada tanto temporal como espacialmente, y asimismo la posibilidad de destacar el período inquisitorial como un capítulo sui géneris en el conjunto de la historia nacional y europea. Dando una de cal y otra de arena, Domínguez Ortiz tiende un puente entre la tolerancia de la época medieval y la intolerancia inquisitorial, entre la tolerancia europea y la intolerancia española. Atendiendo al tema de su contribución –la España de las tres culturas– el análisis hubiera podido detenerse en 1492, pero no lo hace así este historiador, ya que opina que «es una

historia no acabada, que sigue suscitando sentimientos encontrados, debates apasionados que afectan incluso, de forma medular, al concepto, a la esencia de España y su cultura»[217]. Lejos de haber un «final abrupto», entre la llamada España de la convivencia y la de la Inquisición las aguas confluyen y se comunican: «Digamos primero que si toda simplificación suele llevar implícita una dosis de falsedad, el caso es más evidente en cuanto al aludido clima de intolerancia de nuestro siglo XV. Las excepciones eran numerosas y cualificadas»[218]. Domínguez Ortiz calcula que del «más de un millón de personas que por sus antecedentes familiares merecían el calificativo de judeoconversos» en la España Moderna, a lo sumo cincuenta mil, es decir, «sólo una pequeña proporción de aquella minoría sufrió los rigores inquisitoriales»[219]. Con estas puntualizaciones, Domínguez Ortiz pretende rebatir la visión «inexacta cuando no radicalmente falsa» de la Inquisición, visión que tiende «a perpetuar la imagen de una España que por su fanatismo se apartó del modelo europeo»[220]. Y es llegado a este punto de su razonamiento que Domínguez Ortiz denuncia como «la idea más insidiosa» la que establece un acercamiento interpretativo entre Inquisición y Holocausto[221].

La argumentación de Domínguez Ortiz es característica de una corriente en la historiografía española que interpreta el creciente etnicismo en España a partir de finales del siglo XV como una influencia europea. Esta interpretación ofrece la doble ventaja de que a la vez que se exculpa a España por los excesos históricos de la intolerancia étnica, se afirma el europeísmo del país. Así vemos cómo Domínguez Ortiz busca precisamente en la intolerancia «inducida» el vínculo con Europa: «las raíces de la intolerancia no estaban en nuestra Península» sino que la intolerancia «en gran medida, fue de importación»[222]. Otro colega suyo, igualmente académico de la historia, Luis Suárez Fernández, camina por la misma senda del europeísmo exculpatorio. En su interpretación del decreto de expulsión de 1492, este historiador afirma:

> Los Reyes no hicieron en este caso más que plegarse ante las quejas que se les dirigían, desde Roma y otras partes, porque

> España no se acomodaba a la norma general europea de la suspensión del judaísmo, y también a las que llegaban desde su propio reino. Dos regocijos se produjeron entonces: el papa Alejandro VI celebró la noticia con una fiesta en que se corrieron toros. Y el claustro de la Universidad de París acordó felicitar a los monarcas españoles por una medida tan acertada que les ponía en línea con Europa[223].

En esta sutil inversión de papeles –la España-víctima acorralada por la intolerante Europa que le empuja al papel de verdugo–, ni palabra de la polémica que en aquel momento oponía a España al Vaticano con motivo de los excesos de represión perpetrados en este país contra los conversos, estos cristianos genealógicamente –racialmente– impuros, por medio de los estatutos de limpieza de sangre y el Santo Tribunal de la Inquisición.

Después del Holocausto

En la mitología bíblica, la tragedia de Babel sacudió el orden mundial introduciendo a la Humanidad en una nueva era caracterizada por la fragmentación étnica y lingüística. El Holocausto marcó un nuevo hito en esta larga era posbabélica. Después del Holocausto ya no resulta posible hablar ni escribir sobre exclusiones étnicas y genocidios estatales como antes. El Holocausto ha afectado profundamente nuestra percepción y el lenguaje para expresarla. El reconocimiento de esta realidad es un proceso doloroso en la historiografía española. Como lo demuestra el caso de la fiesta de la Vaquilla, lo que desde una perspectiva internacional es sentido como «políticamente incorrecto» no siempre lo es desde la etnicidad española, en cuyo fuero interno late todavía un corazón casticista.

A pesar de ello, los estudios del Holocausto han hecho mella en el lenguaje historiográfico de los estudios inquisitoriales recientes. No obstante, la adopción de la nueva terminología no es aceptada sin reservas por algunos profesionales, por muy difícil que, sin embargo, les resulte sustraerse a

ella. Joseph Pérez, por ejemplo, critica a Monsalvo Antón, quien define el período de 1391-1419 como «la solución final, preparada legal y emocionalmente»[224]. Tal definición le parece exagerada y, además «este vocabulario remite a otra coyuntura histórica, la del totalitarismo hitleriano, y no creo que sea el más adecuado para entender lo que se pretende explicar»[225]. No obstante, él mismo recurrirá a este lenguaje algunas páginas más adelante para decir que «lo que se establece en 1480 es la creación de verdaderos guetos, si se nos permite usar una palabra que se refiere a otro ámbito geográfico y otra época que la España de los Reyes Católicos»[226]. Creo que nos encontramos aquí ante un fenómeno interesante. Por un lado, en su búsqueda de renovación terminológica e interpretativa los historiadores de la Inquisición han echado mano del arsenal de los estudios del Holocausto, tendencia que, muy al contrario de los reparos que le ponen algunos historiadores, estimamos esclarecedora y enriquecedora. Por otro lado, sin embargo, este procedimiento puede tener un efecto perverso al producir un extrañamiento con respecto al propio objeto de estudio. El recurso a categorías interpretativas y terminológicas extranjeras (propias del nazismo alemán) puede crear una sensación de distancia y llegar a ocultar la genuina autoctonía de los hechos históricos analizados con respecto al casticismo español. El fenómeno es comparable al que hemos señalado anteriormente con respecto a la traducción castellana de las anotaciones filológicas de Klemperer. El mejor ejemplo en este contexto es el concepto de «raza», que en virtud del significado específico que adquirió a raíz del Holocausto, es generalmente rechazado con aplicación a la época inquisitorial.

En *Hitler me dijo...*, Hermann Rauschning recuerda una conferencia en 1932 a cargo de Darré para un grupo selecto de miembros del partido, en la que este posterior ministro nazi de Agricultura vinculaba sus planes de reforma agraria a un «plan metódico de repoblación y de despoblación»[227]. A los lectores de la obra historiográfica de Claudio Sánchez Albornoz el tándem despoblación-repoblación nos suena familiar. En su estudio del proceso de repoblación del Reino de Granada en 1570, Bravo Caro escribe que «la larga expe-

riencia estatal en empresas de estas características, avalaban el procedimiento elegido»[228]. Hay que reconocer que, efectivamente, las operaciones étnicas de despoblación-repoblación están tan intrínsecamente vinculadas con la historia medieval y moderna de España que su normalización, incluso banalización por los historiadores resulta rutinaria. Fijémonos en el lenguaje eufemístico y emocionalmente aséptico que numerosos historiadores manejan a la hora de describir las operaciones de ingeniería étnico-demográfica, la *Umvolkung* o transpoblación de la región andaluza. Hasta hoy, con la mayor seriedad se sigue investigando y polemizando acerca de la eficacia y perfección con la que dicha «transpoblación» de los antiguos territorios de al-Andalus fue llevada a cabo. Si nadie se atrevería, hoy por hoy, a interpretar el proyecto nazi de *Umvolkung* de los territorios ocupados como un logro, una página gloriosa de la historia nacional, con respecto a la historia de España queda casi ausente la conciencia de la profunda tragedia humana que supuso esta política demográfica similar.

El caso de Claudio Sánchez Albornoz es un ejemplo interesante que muestra la afinidad entre nazismo y casticismo. Este historiador, mientras que establece un paralelismo entre las preocupaciones filosemitas de Américo Castro y el racismo nazi[229], no parece percatarse en absoluto de que la obsesión que le está reprochando a Américo Castro es precisamente la que a él mismo le caracteriza, no en función de influencias extranjeras, sino por inscribirse plenamente en la tradición española castiza. A la vez que se ufana de sus propios orígenes astur-castellanos, Sánchez Albornoz achaca la hebreofilia o el panjudaísmo de Castro, «quien según testimonio seguro he descubierto dos veces, era de ascendencia semita», a la «inconsciente pero auténtica voz de la sangre»[230]. La obra historiográfica de Sánchez Albornoz, particularmente las páginas escritas al calor de la polémica con Américo Castro, se caracterizan por su peculiar estilo impregnado de lenguaje casticista. Es el lenguaje típico de toda una escuela de historiadores españoles cuyo máximo exponente fue Menéndez y Pelayo y que se puede rastrear hasta obras historiográficas recientes. Ideológicamente, se trata de

historiadores que, como Sánchez Albornoz, muestran una obvia empatía con la tradición casticista, lo que se trasluce a través de la lengua y del estilo. Abundan, en la obra de Sánchez Albornoz, las descalificaciones del pueblo judío características del antisemitismo más rancio. La identidad hispánica queda definida en términos de una reacción antitética, apasionada y casi instintiva, frente a judíos y musulmanes («las masas españolas que secularmente sentían repulsión a cuanto despidiera un evidente tufillo a hebraísmo»; «es más fácil unir el agua con el fuego que hallar vínculos de parentesco entre lo hispánico y lo hebraico»)[231]. La «españolía» del poeta Abu Ishaq queda demostrada, según Sánchez Albornoz, sobre la base de «su brutal antisemitismo –con sus prédicas consiguió provocar el famoso *pogrom* granadino de 1066 en que murieron hasta tres mil judíos–», hechos que «brindan contactos evidentes con calidades peculiares del *homo hispanus*»[232]. Conviene recordar, en este contexto, que *España, un enigma histórico* fue escrito en Argentina en 1956 y que este historiador, aparte de su espléndida carrera académica, también fue un personaje importante en la política de la España republicana: fue ministro de Asuntos Exteriores durante la Segunda República y de 1962 a 1970 fue presidente del gobierno republicano en el exilio. No cabe, por lo tanto, alegar como atenuante la obcecación que un contexto general antisemita y racista (como en ciertos países europeos antes de la guerra) o el ensimismamiento intelectual de una España nacionalcatólica hubieran podido ejercer sobre su autor.

No obstante, este lenguaje tan salpicado de prejuicios etnicistas característicos de la tradición casticista y con afinidades innegables con el lenguaje de los nazis (el calificativo de «brutal» es uno de los predilectos del propio Hitler en *Mi lucha* para subrayar su antisemitismo fanático) no ha sido denunciado con contundencia, ni siquiera por los historiadores judíos, por lo general muy sensibles a las afinidades entre la España casticista y el nazismo. En una ponencia leída en Nueva York en 1992 y publicada en 1995, el historiador Benzion Netanyahu analiza las ideas de Sánchez Albornoz sobre los judíos en la historia de España. Aunque fuera de es-

perar que también el lenguaje utilizado por Sánchez Albornoz valiera alguna crítica, Netanyahu se limita a rebatir muy académicamente el fondo y no la forma de las argumentaciones de Albornoz. Además, su ponencia arranca con una auténtica *laudatio* a la figura de Claudio Sánchez Albornoz, «gran erudito», cuyas opiniones «representan una de las direcciones de la moderna historiografía española» y quien «se ha merecido justamente la reputación de ser uno de los eminentes historiadores españoles de nuestro siglo»[233]. Sólo después de manifestado su aprecio por este gran historiador español, Netanyahu introduce prudentemente el argumento de su análisis:

> En todas esas obras [...] desplegó no sólo dotes de análisis penetrante de todos los datos disponibles relacionados con su tema, sino también gran capacidad para determinar su verdadero significado y situarlos apropiadamente en el esquema más amplio de su contexto. Era de esperar que esas mismas dotes brillaran por igual en su tratamiento de la historia hispano-judía, que abarca varios capítulos de su magnum opus publicado en 1956, *España, un enigma histórico*. Pero un lector entendido que lea desapasionadamente los centenares de páginas escritas con enorme pasión que el gran historiador dedicó a los judíos de España acabará, por lo menos, profundamente frustrado y, por supuesto, no poco asombrado[234].

Aparentemente, muchos lectores ni siquiera se quedan «profundamente frustrados» ni «asombrados» al leer las páginas de Albornoz sobre los judíos si tenemos en cuenta que la descarada empatía que Albornoz muestra a través de su lenguaje con la ideología casticista apenas ha dado lugar a críticas. Muy diferente es el caso de la historiografía alemana. Ian Kershaw nos recuerda las críticas a Hillgruber, historiador serio y en general muy respetado, por una obra empática con el nazismo en la que el lenguaje mostraba una «asombrosa proximidad» con la propaganda nazi[235].

Un razonamiento característico de la historiografía española donde queda patente el sello del lenguaje etnicista, es la interpretación de la conflictividad etnorreligiosa de la Espa-

ña casticista en términos de «solución» y «problema»[236]. El recurso a dicho planteamiento dialéctico como modelo explicativo que parte de la problematización del Otro, planteamiento propio de la retórica nazi, es hoy en día inconcebible en la historiografía del Holocausto. *Judenfrage* y *Endlösung* son conceptos incompatibles con un análisis historiográfico riguroso, ya que están íntimamente vinculados a la propia ideología nazi. En la historiografía española, no consciente de caer así en la trampa ideológica etnicista, el recurso a ambos conceptos es frecuente. Si se buscó una solución, es obvio que existía un problema, y si existía ¿por qué no buscarle una solución?

La pareja dialéctica problema-solución en que estaba fundada la política antijudía nazi ha hecho fortuna en los estudios inquisitoriales y se convirtió con gran facilidad en modelo explicativo y hasta justificatorio entre los historiadores de la política inquisitorial. Si en el caso del nazismo conseguimos aún percibir lo que pertenece a la ideología propiamente nazi (con su obsesión por la conspiración del judaísmo mundial), este ejercicio, debido a la distancia temporal, parece más dificultoso cuando se trata del casticismo. Así, el Edicto de Expulsión de 1492 no se suele leer como un documento doctrinario imbuido de la ideología casticista del momento, aceptándose normalmente como coherente y fiable la argumentación expuesta en el propio documento: la constatación empírica del «problema» («porque nos fuymos informados que...») justifica lógicamente su solución o «remedio» («por ende... acordamos mandar salir»). Si se buscó solución, es que hubo un problema. El propio texto del Edicto es visto como confirmación de la realidad social que afirma. Cuando leemos las minutas de la Conferencia de Wannsee sobre la «solución final de la cuestión judía», tenemos perfecta conciencia de que lo que en lenguaje nazi se denominaba «cuestión judía» fue una quimera, una idea obsesiva, creación de unas mentes enfermas. El Edicto de Expulsión promulgado por el rey don Fernando para el Reino de Aragón –menos conocido que el de Castilla– hace patente, mucho más que en el Edicto de Castilla, la impronta de la ideología casticista. Entre uno y otro texto (ambos con fecha

de 31 de marzo de 1492) media casi la misma distancia que entre el lenguaje comedido y eufemístico de las minutas de la Conferencia de Wannsee y el de la discusión real que pretendía reflejar. Difícilmente se puede leer el Edicto de Aragón sin pensar en algunos fragmentos de *Mi lucha:*

> [...] que para extirpar del todo la dicha heregia y apostasia de todos los dichos nuestros reynos y senyorios, echassemos dellos perpetuamente e para siempre los dichos judios y judias, diziendo que tal lepra y tan contagiosa si no con la dicha expulsion no era possible remediar [...]
>
> E nos, que precipuamente desseamos que en nuestros tiempos la santa fe catholica sea prosperada y enxalçada y la heretica pravidat de nuestros reynos y senyorios sea del todo extirpada, con madura e provida deliberacion de nuestro sacro real consejo, recebida mayor informacion de la dicha diabolica y perfida induccion e suggestion de los dichos judios, de la cual nuestra real consciencia es verdaderamente informada y certificada, fallamos la natura y condicion de los judios por su afectada ceguedat y grande obstinacion ser studiosa y sollicita y ahun atrevida a subvertir los christianos y astuta y muy cautelosa para traherlos a su perfidia judayca, mayormente aquellos que por venir dellos reputan que los pueden mas facilmente pervertir[237].

Una lectura atenta de ambos edictos de expulsión revela, no obstante, que lo que hemos acostumbrado a definir como un «problema judío» *(Judenfrage)* en la historia de España, por analogía con el lenguaje nazi, en el fondo es un «problema cristiano», y es también lo que los redactores del Decreto insinúan en su argumentación: «nos fuymos informados que en estos nuestros reynos auia algunos malos christianos que judayzauan e apostauan de nuestra sancta fe catholica, de lo qual era mucha causa la comunicaçion de los judios con los christianos»; «el grand daño que a los christianos se ha seguido e sigue de la participacion conuersacion e comunicacion que han tenido e tienen con los judios, los quales se prueua que procuran siempre por quantes vias mas pueden de subuertir e subtraher de nuestra santa fe catholica a los fieles christianos,

e los apartar della, e atraer e peruertir a su dañada crencia e opinion, instruyendolos en las cerimonias e obseruancias de su ley»[238]. Los judíos eran percibidos como *agente causal* del problema, no *constituyeron* el problema. El problema que urgía como remedio la expulsión de los judíos era el de la infidelidad cristiana, la apostasía, la inconstancia en la fe, la disidencia tanto en lo religioso como en lo cultural. Es el problema de la permeabilidad de la frontera etnorreligiosa cristiana en un momento en que la sociedad se había propuesto como ideal humano el *Homo christianus*. La expulsión de los judíos en 1492 viene a significar, dentro de la cosmovisión casticista, el remedio, la solución final del problema *cristiano*. De la misma manera que, si ajustamos nuestro ángulo de análisis, la *Endlösung* practicada por los nazis y engañosamente presentada como *Endlösung der Judenfrage* o solución final del problema judío no fue sino un intento de solucionar el problema «ario». Es decir, el problema creado por la propia cosmovisión etnicista radical que para mantenerse se alimenta de una espiral imparable e insaciable de depuraciones y expulsiones. Recordemos que el término de *Judenfrage*, como expresión del reconocimiento de un «problema judío», y su corolario la solución, «Lösung der Judenfrage», tienen su origen en círculos de judíos alemanes, donde por primera vez quedó formulado hacia mediados del siglo XIX en relación con la Emancipación[239]. El término de *Judenfrage* nació como expresión de la preocupación por las fronteras étnicas judías en un momento de relajación de la frontera del Otro cristiano que vivía en su entorno. Expresa, pues, la inquietud de una comunidad ansiosa de conservar su identidad, de seguir siendo idéntica a sí misma, y como tal es de la misma índole que el «problema cristiano» planteado por los Reyes Católicos en 1492 o del «problema ario» en la Alemania nazi. En su obra *The Jewish Question*, Alex Bein nos recuerda que

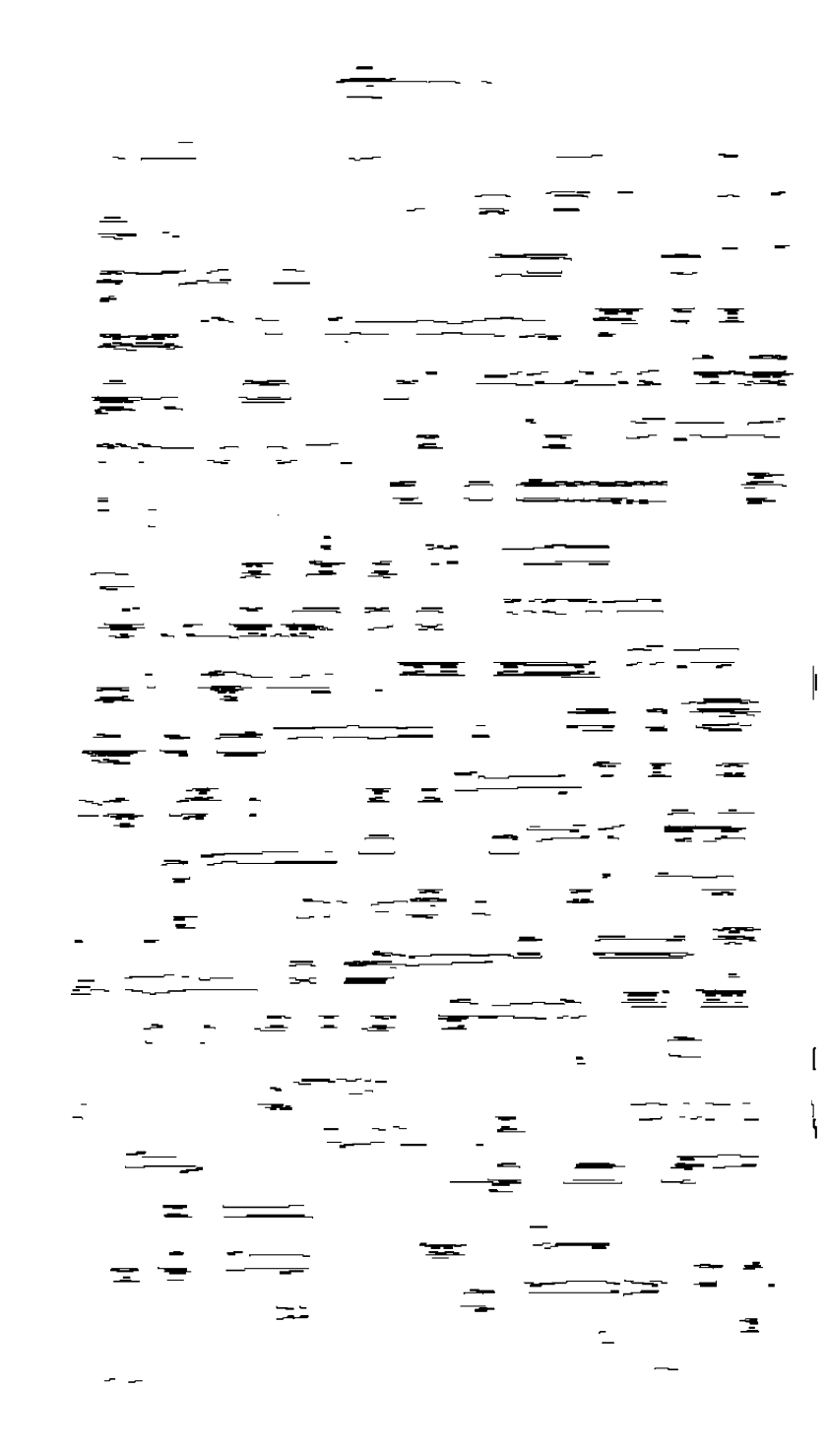
> en 1909 Martin Buber citaba con acuerdo enfático la definición de su amigo el escritor judío Moritz Heimann: «Lo que hasta un judío confinado en una isla desierta reconoce como la Cuestión Judía: de eso se trata». En esta identificación consigo mismo, en la decisión de cada judío con respecto a lo que reconoce

y afirma en sí mismo como su ser y su sustancia judíos, ve él «la raíz de todas las cuestiones judías»[240].

Visto de esta manera, no existe ningún «problema» cristiano, ario o judío como realidad objetiva. Su percepción queda determinada por la adopción de una perspectiva etnicista. Para el cristiano no casticista del siglo XV, el «problema converso» no existía (véase la polémica en torno a la instauración de los estatutos de sangre) y para muchos alemanes mentalmente alejados de la doctrina nazi, la *Judenfrage* era un constructo artificial. Así lo veía Klemperer cuando el 10 de enero de 1939 anota en su diario:

> No hay una cuestión judía, ni en Alemania ni en Europa occidental. Quien afirme que existe tal cuestión sólo acepta o confirma la tesis errónea del NSDAP y se pone a su servicio. Hasta 1933 y por lo menos durante todo un siglo, los judíos alemanes han sido alemanes y nada más. Prueba: esos miles y miles de «semijudíos», «cuartos de judíos», etc., y «descendientes de judíos», prueba que ha habido una vida y una colaboración, totalmente sin fricciones, en todos los campos de la vida alemana. El antisemitismo que hubo siempre *no es una prueba en contra*. Pues las diferencias entre «judíos» y «arios», las fricciones entre ellos, no tenían la importancia de las que había por ejemplo entre católicos y protestantes, o entre empresarios y obreros, o entre prusianos orientales y bávaros del sur, o entre renanos y berlineses. Los judíos alemanes eran una parte del pueblo alemán, como los judíos franceses eran una parte del pueblo francés, etcétera[241].

Incluso el propio Hitler tan sólo empezó a percibir la *Judenfrage* después de haberse hecho nacionalista, es decir, una vez había empezado a gestar sus ideas políticas de las que formaba parte la problematización de la identidad alemana. En *Mi lucha*, Hitler sitúa su conversión al nacionalismo en los años de su adolescencia, cuando aún vivía en el hogar paterno. Su conversión al antisemitismo es posterior y éste, como él mismo explica, aprendido a fuerza de un empeño personal.



Interludio:
la tiranía onomástica

«No temo a las bombas porque ellas no me preguntan mi nombre. Sólo temo a las tropas de asalto, ellos entran en tu casa y te hacen de todo. Las bombas te caen encima por casualidad y la muerte es instantánea, no me preguntan mi nombre[1].» Este testimonio de una mujer bosnia durante el genocidio en Bosnia-Herzegovina en 1992-1995 traduce la tiranía y el terror onomástico que ejerce el etnicismo asesino. En un conflicto étnico, la muerte no suele ser anónima. Se mata por el nombre y es el nombre el que le lleva a uno a la muerte. La lengua es más que la sangre. El signo lingüístico que es el nombre se convierte en espejo de la sangre y en radiografía de la identidad étnica. Para el etnicista, el nombre es quizás el instrumento y arma más valiosa y eficaz en su política identitaria. Al mismo tiempo es el instrumento más traicionero y engañoso.

En la cosmovisión etnicista, el nombre es el auténtico sello de marca de la identidad. De ahí que cambiar de identidad étnica implique por lo general cambiar de nombre, cambio que se realiza normalmente en el rito de paso que consagra la inclusión del nuevo miembro en la colectividad. A través de la adopción del nuevo nombre el neófito se inserta en la genealogía mítica que une en el tiempo y en el espacio a todos los coétnicos mediante un vínculo de parentesco. Por otro lado, las dudas sobre la autenticidad del nombre étnico pueden dar lugar a la exclusión o expulsión. La ciencia y las pesquisas onomásticas constituyen la columna vertebral de la política etnicista radical. Inversamente, la resistencia frente al sistema y la propia supervivencia dependen a menudo de la habilidad con que se consigue soslayar el escollo onomástico o engañar a los genealogistas. En las reflexiones que siguen hemos querido destacar, basándonos en el

casticismo y el nazismo, algunos ejemplos de la ingeniería onomástica característica del etnicismo radical. Teniendo en cuenta que, para el etnicista, el nombre es la expresión lingüística de la sangre, estas reflexiones sirven de transición a la segunda parte, donde la sangre, y no ya la lengua, determinará el enfoque de nuestro análisis.

En su estudio sobre la Alemania nazi y los judíos, Saul Friedländer menciona el caso del alemán «ario» David Isak, quien en 1935 había solicitado un cambio de nombre ante el Ministerio de Justicia. La solicitud, motivada por los problemas profesionales que le causaba la fuerte consonancia judía del nombre, fue aceptada al haberse podido comprobar que la familia Isak era de vieja raigambre cristiana, atestiguada por los registros parroquiales sobre dos siglos. Con la aprobación del propio Hitler, David Isak se llamaría en adelante «Rudolf Fritsch»[2]. En otras ocasiones, el cambio de nombre se basa en una argumentación lingüística, enderezándose corrupciones etimológicas que en el nuevo contexto social se habían vuelto indeseables y perjudiciales. En 1934, en la circular semestral de la Universidad de Dresde, el rector comunicó que «el catedrático no titular y concejal nacionalsocialista Israel, había vuelto a adoptar el antiguo apellido de su familia "con la debida autorización del ministerio". En el siglo XVI se llamaba Oesterhelt, y en la región de Lusacia este nombre pasó por diversas deformaciones, por Uesterhelt, Isterhal (también Isterheil y Osterheil), Istrael, Isserel, etcétera, hasta llegar a Israel»[3]. Si, por un lado, a los arios portadores de un apellido de consonancia judía se les permite cambiar de nombre, no prospera, en cambio, la propuesta de despojar a los judíos del apellido alemán que habían adoptado en la época de la Emancipación. Se opta por una estrategia diferente, imponiéndoles a partir del 1 de enero de 1939 un segundo nombre que explicita la pertenencia étnica[4]: «Quien no tenía un nombre inequívocamente hebreo, es decir, un nombre como Baruch o Recha, de escasa difusión en la lengua alemana, debía añadir "Israel" o "Sara" a su nombre. Debía comunicarlo en el registro civil y a su banco, no debía olvidarlo a la hora de firmar y había de recordar a sus corresponsales que, a su vez, no lo olvidaran cuando se dirigie-

sen a él por carta»[5]. Mientras tanto, para la población aria, «los nombres extraídos del Antiguo Testamento están prohibidos: ningún niño alemán puede llamarse Lea o Sara; si a algún párroco ajeno a la realidad se le ocurre admitir tal nombre, el funcionario del registro civil denegará la inscripción»[6]. Friedländer destaca el carácter parcialmente arbitrario de las listas onomásticas:

> El 17 de agosto un nuevo decreto, redactado por Hans Globke, hizo saber que, desde el primero de enero de 1939, los judíos que tuvieran un nombre distinto de los que figuraban en una lista adjunta debían añadir Israel o Sara a su nombre. La lista en cuestión empezaba, para los hombres, por Abel, Abieser, Abimelech, Abner, Absalom, Ahab, Ahasja, Ahaser, etc.; la de los nombres femeninos era del mismo tenor. Ciertos nombres de las listas de Globke revelaban la pura invención, otros constituían elecciones grotescas con el fin de humillar. Curiosamente, entre estos nombres judíos típicos se deslizaba el de Isidoro. Tal como se ha señalado muy justamente, «san Isidoro de Sevilla, padre de la Iglesia, antijudío, y san Isidoro de Madrid, santo tutelar de tantas iglesias de pueblo en el sur de Alemania, seguramente se habrían quedado muy sorprendidos». Pero Globke simplemente seguía la moda: en Alemania, en aquella época, Isidoro era un nombre que llevaban sobre todo los judíos[7].

Ya en la España preinquisitorial encontramos en la legislación la preocupación casticista de visualizar y al mismo tiempo fijar las identidades etnorreligiosas a través de la imposición del nombre. Las prohibiciones a los judíos de usar nombres cristianos se remontan por lo menos al siglo XIII[8]. El caso español es más complicado que el alemán, ya que a partir de las conversiones forzosas de judíos, en 1492, y de musulmanes, entre 1502-1525, la adopción de un nombre cristiano se convirtió en una práctica obligatoria para la totalidad de la población. Teóricamente el nombre dejó de funcionar como espejo de la sangre. Sin embargo, en la práctica, este signo lingüístico elevado a espejo de la «sangre» consiguió recuperarse. Por un lado la ardua labor de las pesquisas genealógicas de la Inquisición y las informaciones de lim-

pieza de sangre, por otro lado la memoria colectiva del pueblo permitieron reconstruir el acervo cognitivo onomástico que había sido borrado a raíz de la gran Emancipación que pretendieron ser las conversiones. Socializados en una sociedad etnicista, los cristianos españoles aprenden a distinguir entre un apellido cristianoviejo y otro cristianonuevo. Es un nuevo saber que conviene cultivar y transmitir. Los nombres de las familias «infames» se exhiben en las iglesias, y en los conventos los viernes a la hora del almuerzo se recitan sus nombres a modo de adoctrinamiento étnico[9].

El nombre puede ser tanto el arma para destruir una comunidad étnica como el instrumento para perpetuarla. En su estudio sobre los moriscos, Bernard Vincent cita el memorial de Francisco Núñez Muley dirigido al rey en 1567 en el que éste defiende el empleo del sobrenombre morisco, «por donde se conosce la persona y de qué linaje», afirmando que «por lo que toca en el sobrenombre morisco, como se an de conocer la gente y tratar con los sobrenombres castellanos e no más, perderse an las personas y los linajes moriscos, no sabrán con quién tratan ni conpran ni casan no conociendo el linaxe de rráyz»[10]. En 1565, la Junta de Madrid había prohibido el uso de nombres o sobrenombres moriscos, en reiteración de instrucciones anteriores, como las de 1526 en las que podemos leer que «así somos informados que algunos de los nuevamente convertidos se llaman nombres y sobrenombres de moros; mandamos que de aquí adelante no se lo llamen, y si alguno de ellos tiene agora nombre o sobrenombres que suene a moros, lo quite y no se lo llame más y tome otro nombre de cristiano»[11]. Manuel Ruiz Lagos interpreta esta prohibición como el intento de «efectuar una *limpieza* de la memoria histórica, un *memoricidio*» y señala, con referencia a la obra de Caro Baroja sobre los moriscos, que «la pérdida de los nombres de origen era particularmente importante pues suponía la desaparición de los linajes y genealogías de las antiguas tribus árabes y, con ello, la desintegración de una estructura social»[12]. Si la imposición de un nombre cristiano tiene como objetivo el etnocidio de la comunidad morisca, el nombre es también la tabla de salvación a la que se agarra la comunidad en su lucha por la supervivencia. De acuerdo con

el testimonio de los documentos inquisitoriales, numerosos moriscos valencianos rechazan el nombre cristiano hasta el punto de olvidarse de él. No acordándose de su identidad cristiana impuesta y no pudiendo revelar una identidad prohibida, el nombre se convierte en trampa étnica para el morisco creando así una categoría de no-individuos, de personas sin nombre, *out-laws* u *out-casts*. Interrogado por la Inquisición, el morisco Pere Xeric declara que ignora los nombres de sus padres, de sus cinco hermanos y hermanas y de sus tres hijos. Declara asimismo que «a siete días que le nació una hijuela que no sabe qué nombre le pusieron en la yglesia y que no le a puesto nombre de mora»[13]. Y es que a estas alturas la España inquisitorial creía aún en la posibilidad etnocida sin tener que pasar a la expulsión física:

> Las autoridades no se dejan engañar. Saben por muchos cauces que el nombre musulmán sigue siendo la norma y son conscientes de que deben extirparlo si quieren imponer el nombre cristiano. [...] Se entiende que las autoridades, con conocimiento de causa, multiplicasen las medidas tendentes a eliminar el empleo del nombre musulmán[14].

Si España, en su política antimorisca, se esfuerza por borrar las diferencias mediante el «olvido» del nombre, en la Alemania nazi, en cambio, se pretende, mediante la ley sobre los nombres de 17 de agosto de 1938, restaurar la visibilidad del Otro, como paso previo indispensable para su total extirpación. Después de la recuperación obligatoria del nombre étnico que permite censar con minuciosidad a la población judía en los años que preceden a las deportaciones, una vez «deportado al Este», el judío será definitivamente desposeído de su nombre, última fase ya en el proceso de deshumanización que allana el camino hacia el genocidio[15]:

> Otra historia es la del tatuaje, invento autóctono de Auschwitz. A partir de comienzos de 1942, en Auschwitz y los Lager que dependían de él (en 1944 eran alrededor de cuarenta) el número de matrícula de los prisioneros no sólo se cosía en las ropas sino que se tatuaba en el antebrazo izquierdo. De esa

norma sólo se exceptuaba a los prisioneros alemanes no judíos. [...]

La operación era poco dolorosa y no duraba más de un minuto, pero era traumática. Su significado simbólico estaba claro para todos: es un signo indeleble, no saldréis nunca de aquí. Es la marca que se imprime a los esclavos y a las bestias destinadas al matadero, y es en lo que os habéis convertido. Ya no tenéis nombre: éste es vuestro nombre[16].

Sin embargo, incluso este no-nombre, código numérico preludio de la muerte, será una última tabla de salvación, un resto de identidad al que aferrarse para conjurar el ya inevitable naufragio:

A una distancia de cuarenta años recordamos todavía, de manera puramente acústica, palabras y frases pronunciadas a nuestro alrededor en lenguas que no conocíamos ni hemos aprendido luego: yo, por ejemplo, en polaco o en húngaro. Todavía me acuerdo hoy de cómo se enunciaba en polaco no mi número de matrícula, sino el del prisionero que me precedía en la lista de uno de los barracones: un revoltijo de sonidos que terminaba armoniosamente, como las cuentas indescifrables de los niños, en algo así como «stergísci stèri» (hoy sé que estas palabras quieren decir «cuarenta y cuatro»). En realidad, en aquel barracón los polacos eran los encargados de distribuir el potaje a la mayor parte de los prisioneros, y el polaco era la lengua oficial; cuando nos llamaban había que acudir inmediatamente con la escudilla tendida para no perder el turno y, para que no nos pillasen desprevenidos, había que destacarse cuando escuchábamos el número de matrícula inmediatamente precedente[17].

En esta tiranía onomástica, donde incluso un no-nombre, el lenguaje reducido a gruñido animal, puede marcar la diferencia entre la vida y la muerte, hasta la grafía deja de ser un mero sistema de representación de signos acústicos para convertirse en vehículo instrumental de la ideología étnica. Victor Klemperer nos recuerda un artículo aparecido en el *Illustrierter Beobachter* en febrero de 1945, en el que el autor se burla de sus camaradas de Partido:

Si los padres cometieron antes de separarse de la Iglesia (paso obligado para los miembros de las SS y para los nazis más ortodoxos), si cometieron en una fase menos alemana de su vida el error de bautizar a su primogénita con el nombre de Christa, luego trataron de exonerar más o menos a la pobre criatura con la ayuda de la ortografía, obligándola a escribir su nombre semioriental con una inicial alemana: «Krista». Y para rematar la expiación, la segunda hija recibía el nombre muy germano y pagano de «Heidrun» [...][18].

También en la España casticista las manipulaciones ortográficas eran una estrategia probada de recuperación de la dignidad social. Ahí está el caso de fray Bartolomé «de Las Casas *o Casaus*», analizado por Américo Castro como ejemplo paradigmático de la estrategia conversa de manipulación onomástica y genealógica[19]. El «síntoma *Casaus*» se entiende como estrategia de autodefensa en una sociedad etnicista donde una letra anodina podía establecer la diferencia entre una vida profesional exitosa o una existencia infamada, entre la vida o la muerte. Como podemos leer en el siguiente caso referido por Revah, en el Siglo de Oro español mediaba todo un abismo de infamia y exclusión social entre el apellido «de Mercado» y «del Mercado»:

La pureza racial del licenciado don Luis de Mercado, miembro del Consejo del Rey, ha sido probada en las informaciones concernientes a su hermano, don Jerónimo de Mercado, que llevó el hábito de Santiago, y a otros parientes hasta el cuarto grado canónico de parentesco, que tuvieron hábitos de órdenes militares. Nombrado por el rey en el Consejo de la Inquisición, su pureza fue asimismo demostrada en el curso de la investigación efectuada con suma diligencia en su ciudad natal por el licenciado Gaitán, inquisidor de Valladolid. Pero mientras se desarrollaban estas pesquisas, el rumor de su impureza racial había sido difundido en la Corte por ciertos consejeros reales pertenecientes a diversos Consejos. Informado de tales rumores, el Consejo de la Inquisición ordena al licenciado Arganda, inquisidor de Cuenca, que se encontraba a la sazón en la Corte, interrogar a los autores de los rumores. Diez o doce de entre ellos, interro-

gados por Arganda, declaran que tienen a don Luis de Mercado por descendiente de judíos y que así lo han oído decir, sin dar otras pruebas que los rumores indicados: ninguno de ellos es natural de la misma localidad que el candidato. Sólo uno de ellos declara que hace cuarenta años se encontraba en comisión de servicio en Arévalo y que oyó decir que el abuelo de don Luis no se llamaba «de Mercado», sino «del Mercado», pues tenía una casa en el mercado de la villa, y que había oído decir que los que llevaban el nombre «del Mercado» eran judíos. Y tan sólo a causa de estos rumores la encuesta genealógica, que tantas otras veces había tenido un resultado favorable, tuvo en esta ocasión un resultado desfavorable[20].

Resulta difícil sustraerse al sistema. Si el nombre es interpretado como espejo de la sangre, la elección del nombre se convertirá en instrumento para exteriorizar la adhesión étnica:

[...] un buen nacionalsocialista pone el énfasis en su parentesco de sangre y de espíritu con los germanos, con los hombres y dioses del norte. La moda wagneriana y un nacionalismo existente desde hacía tiempo aportaron el trabajo previo, los Horst, Sieglinde, etcétera, ya existían en abundancia cuando surgió Hitler. [...] Sin embargo, el Tercer Reich convierte casi en deber y en uniforme lo que hasta entonces sólo era una moda o una costumbre entre otras. [...] Los nombres dobles, unidos por un guión, son particularmente populares por su sonoridad, por su doble profesión de fe. [...]

[...] una serie de nombres tradicionales se tornaron en parte sospechosos y algunos hasta fueron directamente prohibidos. Los nombres cristianos estaban muy mal vistos; sus portadores podían despertar con facilidad la sospecha de pertenecer a la oposición[21].

En su estudio sobre el nombre cristiano de los moriscos, Bernard Vincent no detecta pautas propias en la elección de los nombres cristianos de los moriscos. Todo parece indicar que fueron los padrinos, obligatoriamente cristianos viejos, los encargados de elegir el nombre, lo que explicaría la au-

sencia de reminiscencias de la antigua fe musulmana y herencia familiar. La ruptura onomástica sirve el objetivo etnocida: «Se intenta conseguir el olvido de los moriscos»[22]. Ignoramos si existen estudios específicos sobre los nombres adoptados por los conversos. Siendo el nombre un elemento clave de toda política etnicista, tal estudio podría sacar a la luz estrategias interesantes. Al contrario de lo que sugiere Vincent con relación a los moriscos valencianos, no siempre el cambio de nombre refleja una ruptura radical con la identidad étnica que se pretende borrar. El 21 de julio de 1391, al poco tiempo de estallar los pogromos contra la población judía en España, Salomón ha-Levi recibe el bautismo en Burgos y adopta el nombre de Pablo de Santa María[23]. El nuevo nombre conlleva todo un mensaje étnico. Como escribe Yitzhak Baer, «no es mera casualidad el que eligiera para sí mismo el nombre del apóstol Pablo, cuya doctrina de la fe y de la predestinación era para él muy querida»[24], y Joseph Pérez nos recuerda que «tomó el nombre de Pablo de Santa María, ya que pretendía pertenecer a la tribu de Leví y tener parentesco con la Virgen María»[25]. El Apóstol de los Gentiles y la madre de Jesús, combinación onomástica que a través de la exaltación de la nueva identidad adoptiva hace transparentar gloriosamente el orgullo del linaje judaico. En esta fecha tan temprana de 1391, el converso Santa María no podía prever las consecuencias nefastas que tendría esta elección desafiante para sus descendientes en épocas posteriores, tal y como tendremos ocasión de ver más adelante.

El etnicista, en su afán de simplificar la realidad con el objetivo de encajarla en sus esquemas binarios, necesita interpretar el nombre como reflejo de la sangre y la sangre como reflejo del «alma», metáfora de su adscripción étnica y comunión con el *Volksgeist*. Su ceguera ante la complejidad de la realidad social resulta vital para la propia supervivencia del sistema. En sus memorias, el historiador Saul Friedländer, especialista de la historia del nazismo, reconstruye su propia trayectoria vital, que demuestra el desfase que en la vida de una misma persona puede haber entre el nombre, la sangre y el «alma»[26]. Nacido en Praga «cuatro meses antes de que Hitler ascendiera al poder» en una familia de judíos

totalmente «asimilados», recibe el nombre de Paul. «En nuestra familia, el judaísmo como religión había desaparecido por completo.» En 1938, debido a la segregación obligatoria de alumnos judíos en los colegios, aprende por primera vez que es judío. La familia emigra a Francia y allí, en una residencia de niños judíos, tendrá que soportar un trato vejatorio al ser considerado «goj», gentil, entre los ortodoxos. En 1942, cuando sus padres comprenden que se les niega ya toda posibilidad legal de existencia (como lo escribe su madre en una carta: «Legal können wir nicht mehr existieren»), confían a su hijo a un internado ultracatólico, donde ingresa con el nombre de Paul-Henri Ferland, «combinación no sospechosa a la que con mi bautizo se añadiría el de María, para que pareciera aún más auténtico o para invocar la protección de la Virgen». El cambio de nombre será un primer paso en el cambio de identidad necesario para sobrevivir: «Se trataba de borrar mis primeros diez años de vida, el recuerdo de mi juventud, ya que no era posible la síntesis entre el que había sido y el que tenía que ser». Le cuesta acostumbrarse a su nuevo nombre: «Había traspasado una frontera y me encontraba ahora al otro lado. Paul podía ser tanto checo como judío, pero Paul-Henri sólo era francés y rigurosamente católico; y es esto precisamente lo que yo aún no era de forma natural». Pero aprendería a serlo y se pasaría «con cuerpo y alma» al catolicismo. No subsistiría ninguna identificación con el judaísmo: «El hecho de que durante la Semana Santa se hablara de las fechorías judías, no me afectaba en absoluto». «Paul Friedländer había desaparecido; Paul-Henri Ferland era alguien distinto.» En 1946, casi a punto de ingresar en la Compañía de Jesús, la conversación con un padre jesuita que le informa sobre los campos de concentración, las cámaras de gas y el probable destino de sus padres provoca la metamorfosis: «Por primera vez en mi vida me sentía judío, y no a pesar mío o en secreto sino con todo el sentimiento de formar parte de ellos. Es verdad que aún desconocía todo del judaísmo y seguía siendo católico. Pero algo había cambiado. Se había restaurado un vínculo. Emergía una identidad, aún poco clara, por supuesto, y contradictoria, tal vez, pero vinculada con el núcleo central que no dejaba

lugar a dudas: de alguna manera yo era judío, fuera lo que fuera el significado de esta palabra». Ese mismo día decide abandonar el nombre cristiano para adoptar de nuevo su nombre de nacimiento. Se va a vivir con una familia judía ortodoxa en la que, no obstante, se siente fuera de lugar, sin ningún vínculo con su vida anterior, ni aun la vida de su infancia. Es en esta familia donde oye hablar por primera vez de *Erets Israel*. Entra en contacto con el movimiento sionista y en junio de 1948 se embarca para Palestina. A su llegada a Israel adopta el nombre de Shaul, se inicia en la lengua hebrea y la religión judía y finalmente se llamará Saul, «un compromiso entre el francés "Saül" y el "Paul" que había sido».

Lo que nos parece interesante en esta historia de vida es la no coincidencia y, en otros casos, el desfase cronológico entre los cambios de nombre y la adopción de la nueva identidad supuestamente correspondiente. Por otro lado, es interesante ver cómo la identificación con la identidad que le correspondería por «la sangre» le viene impuesta por unas circunstancias externas tendentes precisamente a borrarla. Este último mecanismo social Friedländer lo evoca acertadamente con respecto a su propio padre, víctima del Holocausto: «Hiciera lo que hiciera, mi padre era perseguido por lo que no había querido ser: un judío. Lo que había querido ser, un hombre como cualquier otro, le había sido arrebatado sin que tuviera la posibilidad de oponerse. Se le negó el derecho a la vida sin que supiera en nombre de qué morir»[27].

Olvidar las diferencias de la sangre implica olvidarse de los nombres. Pero la memoria colectiva se muestra, en este punto, muy tenaz. Se resiste a olvidar empeñándose en transmitir su conocimiento étnico-onomástico de generación en generación, incluso cuando este conocimiento se ha vuelto socialmente obsoleto. En algunos casos el nombre por sí solo se convierte en vehículo del «hecho diferencial» de colectividades sociales. Los chuetas de Mallorca son un buen ejemplo de ello. En su libro *Els descendents del jueus conversos de Mallorca*, Miquel Forteza, él mismo chueta mallorquí, reflexiona sobre las causas de la permanencia del «fet diferencial» chueta, es decir, la segregación de los descendientes de judeoconversos en la isla balear. Aunque no faltaban las

condiciones para una paulatina asimilación de la minoría conversa mallorquina desde el siglo XIV, la discriminación se perpetuó hasta por lo menos la segunda mitad del siglo XX, cuando el desarrollo del turismo y la llegada de trabajadores peninsulares y turistas extranjeros vinieron a sacudir el tradicional orden étnico de la isla.

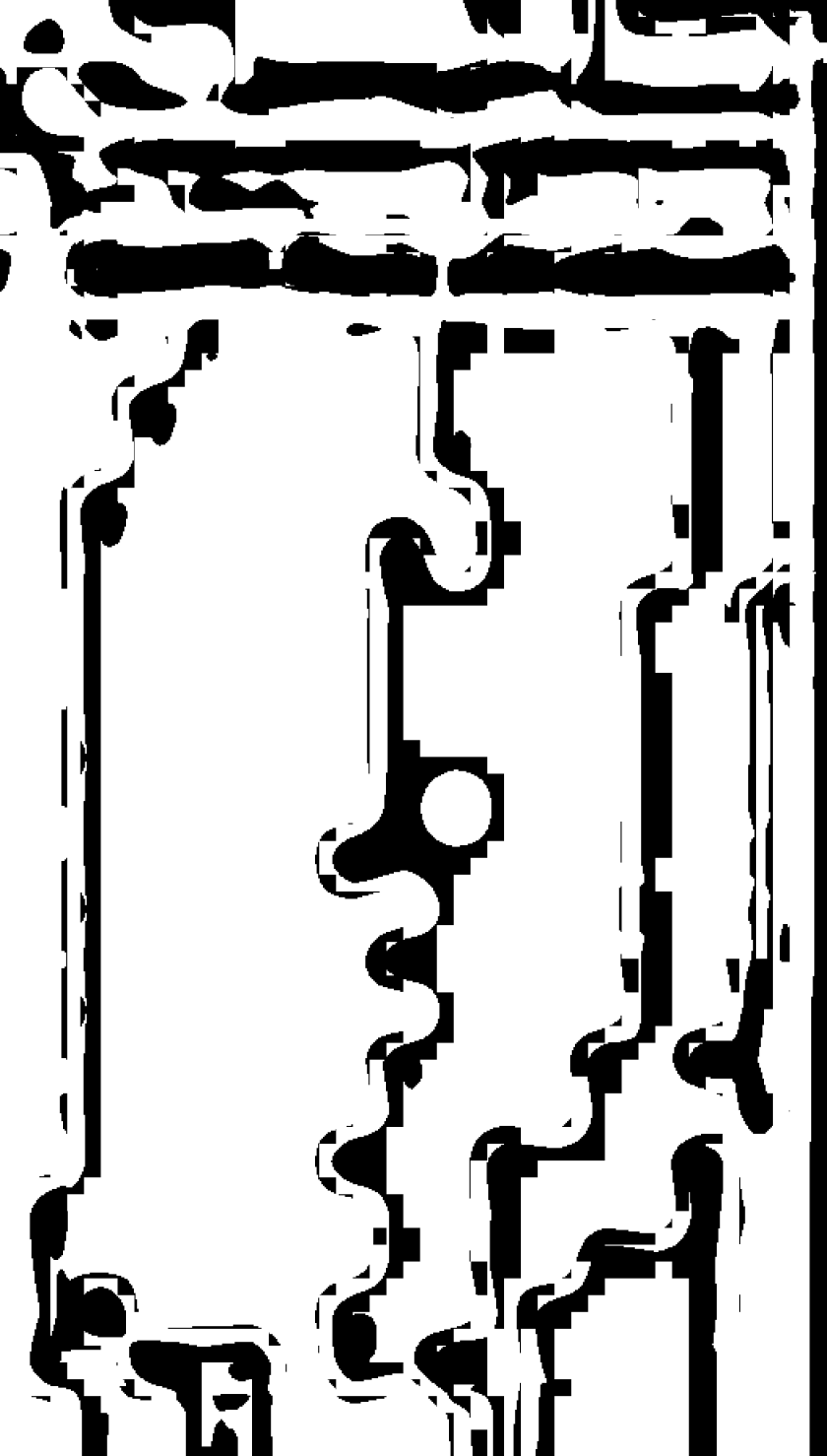
La conversión al cristianismo de la comunidad judía mallorquina había sido temprana. Dos oleadas de conversiones anteriores a la creación de la Inquisición, en 1391 y 1435, y los numerosos matrimonios entre conversos y cristianos viejos podían hacer pensar que el problema mallorquina tendría mejor solución que en la península. Sin embargo, no fue así. En 1675, la Inquisición de Mallorca, que durante siglo y medio había juzgado tan sólo dos casos de judaización, «despertó del letargo en que estaba sumida»[28]. Organiza una redada contra los conversos, habitantes del Call menor. En el correspondiente auto de fe celebrado en 1691, de los 299 presos acusados de judaísmo, 236 son reconciliados y 63 relajados, unos en persona y otros en efigie. Los reconciliados regresarán a sus hogares en el Call menor, estigmatizados como «los del carrer». En 1693, la Suprema de Madrid reclama las listas completas de todos los condenados en Mallorca y también que –debido a su mal estado de conservación– se rehagan todos los sambenitos desde los inicios del funcionamiento de la Inquisición en Mallorca, en el año 1488. Debido a presiones desde la isla, se decide renovar tan sólo los sambenitos de los condenados desde 1675 hasta 1693. A partir de ese momento, la «mácula» de los condenados más antiguos se puede ir borrando, mientras se mantiene viva la conciencia solamente de los condenados de 1675-1691. Hasta 1820, los sambenitos se exhibirán en el claustro de la iglesia de Santo Domingo y los apellidos de los condenados de 1691 son publicados en la *Relación de sambenitos* (1775), que conoce varias reediciones hasta 1931. La decisión de reproducir parcialmente los sambenitos, es decir, limitados al período de 1675-1691, tendrá como consecuencia que tan sólo 15 linajes, representados por 15 apellidos, serán tenidos por chuetas. Se trata de apellidos tan poco «sospechosos» como Aguiló, Cortés, Fuster, Miró, etc., apellidos que fuera

de la isla, incluso en la vecina isla de Menorca, no suscitan ningún recelo particular. Mientras tanto, apellidos de etimología claramente hebraica, como Abraham, David, Maimó o Salom, no son asociados por los mallorquines con una posible ascendencia judía. El recorte cronológico en la perpetuación de la memoria étnica sirvió para que descendientes de conversos se transformaran en detractores de conversos: «La persecució nostra, de tants de segles, és gairebé sempre feta a base d'injustícies, i aquesta és una de les més lamentables: la de convertir la majoria dels descendents dels conversos mallorquins en els més terribles perseguidors d'una minoria»[29].

A pesar de las sucesivas pragmáticas de rehabilitación de los chuetas, en 1759, 1782 y 1788, las discriminaciones perdurarán y habrá hasta finales del siglo XIX colegios separados para niños chuetas. De igual forma, las órdenes religiosas y la universidad de la isla mantienen ilegalmente sus estatutos de limpieza de sangre, de modo que una persona chueta que quisiera emprender estudios universitarios o hacerse religioso se veía obligada a emigrar a la península, donde la memoria de los conversos se había borrado. Ser chueta ya nada tenía que ver ni con la sangre ni con la religión. Se había reducido a una cuestión de nombre mantenido vivo en la memoria colectiva de una comunidad local. «De totes maneres, repetim, tots els mallorquins, dels nostres, que surten de Mallorca, deixen aquí els seus sambenets[30].» Romper el cerco de la memoria onomástica equivale a dejar de ser chueta.

Para el etnicista, la «prueba de la sangre» se condensa en un signo lingüístico, el nombre, para él la única marca fiable e imborrable de la identidad étnica. El nombre, por su supuesta coincidencia entre significado y significante en cuanto al mensaje étnico que vehicula, adquiere un valor sagrado, un aura de vínculo atávico que ata al individuo a lo que son quizás las últimas gotas de sangre de una remota genealogía. A este respecto, de acuerdo con la ideología etnicista, el nombre pertenece más bien al reino de la sangre que a la lengua propiamente dicha.

El narcisismo de la pequeña diferencia



La razón de la sinrazón

El narcisismo étnico como proyecto político de construcción nacional

El análisis lingüístico de las páginas precedentes destaca el estatus peculiar que reviste el nazismo dentro de los canales de transmisión y circulación de ideas que son la investigación y la traducción. La supuesta intraducibilidad lingüística del nazismo, que, como hemos visto, corresponde más bien a un criterio ético, indudablemente se ve reflejada también en la resistencia que existe frente a otras modalidades de traducción del tema, en particular, su traducción cultural dentro de un marco histórico-antropológico. Paso a paso se van venciendo barreras, entre ellas la de la censura, la desmemoria intencionada. En 2004 se publicó la nueva edición en castellano de *Las conversaciones privadas de Hitler* que incluye las páginas censuradas en la edición de 1954. Esta nueva edición permite al lector español aproximarse a las ideas de Hitler sobre los españoles, la Iglesia y la religión, y reflexionar asimismo sobre las analogías y diferencias de la ideología nazi con su propia historia patria. El contexto franquista en que estuvo sumergida España hasta treinta años después del Holocausto supuso un freno al acceso a la información en cuanto al nazismo[1] y aún más a la curiosidad intelectual para explorar la tangente de la experiencia nazi y el propio pasado de construcción nacional. Dadas las circunstancias, el mejor observador de las analogías de ambos casos históricos ha sido siempre el que se encontraba en el punto de confluencia innegable: el judío. Sin embargo, el hecho de que el enfoque comparado se haya limitado a un solo grupo de víctimas (los judíos) explica que la discusión haya girado sobre todo en torno a la diferencia entre el antijudaísmo reli-

gioso (casticismo) y el antisemitismo racial (nazismo). En estos mismos términos los propios Franco e Hitler reconocían o negaban (de acuerdo con las circunstancias) las similitudes entre los casos español y alemán. También para ellos, la persecución del judío era el punto de reconocimiento entre la España de los Reyes Católicos y la Alemania nazi.

Fueron las Leyes de Nuremberg o leyes raciales las que entre los conocedores de la historia de España suscitaron en su momento una sensación de *déjà vu*. En septiembre de 1937, el hebraísta británico Cecil Roth escribió desde Londres en el prefacio de su estudio sobre la Inquisición española:

> Dijo una vez un crítico poco amable que la historia no se repite tanto como los historiadores. Hoy día, la formulación más convencional es muy cierta. Hasta ayer, la Inquisición española era un pasatiempo para los aficionados a las cosas antiguas. Los acontecimientos de los últimos años y, sobre todo, de los últimos meses la han convertido en una terrible advertencia. El autor debe pedir al lector escéptico que crea que, pese a parecer lo contrario, el presente libro se basa en fuentes, manuscritas además de impresas, tan dignas de confianza como ha podido encontrar, y no es una sátira de la situación actual.[2]

En 1940, en un artículo publicado en la revista *Jewish Social Studies*, Cecil Roth hace un análisis comparativo de las medidas racistas en la Alemania nazi y el caso marrano español. Como observa Yerushalmi, en el momento en que escribe Roth los conocimientos historiográficos sobre los Estatutos de limpieza de sangre y el papel de los conversos en la península Ibérica eran aún muy limitados y su controvertida tesis sería rechazada por diversos historiadores como Guido Kisch o Salo Baron, que no aceptaban la interpretación racial de la discriminación de los conversos[3]. Incluso en una época más avanzada y un contexto postHolocausto, esta misma tesis racialista seguía siendo combatida por un autor como Francisco Márquez Villanueva, quien en 1965 escribió que «el problema de los Nuevos Cristianos no era en absoluto racial; era social y, en segundo término, religioso». Si restringimos el uso del concepto racial a la discriminación

a partir de características fenotípicas, somáticas, no hay nada que objetar a la interpretación de Márquez Villanueva, si no fuera porque esta objeción no sirve para rechazar el paralelismo entre el caso nazi y el casticista. En su análisis, Márquez Villanueva prosigue: «El converso no fue portador en ningún momento de un estigma biológico indeleble. Normalmente, sólo podía ser reconocido como tal a través de la investigación genealógica o por la acción policial de la Inquisición»[4]. Es precisamente esta misma realidad la que, al contrario, permite afirmar de forma contundente el paralelismo entre el caso alemán y el ibérico, ya que en la Alemania nazi *tampoco* el judío podía ser reconocido «biológicamente», por muchos medios y esfuerzos que se invirtieran en los estudios raciales, y hubo que recurrir también a la *Sippenforschung* o investigación y reconstrucción genealógica para llevar a cabo la persecución.

En 1982, Yosef Hayim Yerushalmi recupera, en una ponencia en honor a la memoria de Leo Baeck, el planteamiento de Cecil Roth desde la convicción de que «el fenómeno del antisemitismo racial ha podido existir» con anterioridad a la acuñación del propio concepto[5]. En su ponencia intitulada «Assimilation and racial anti-semitism: the Iberian and the German models», el autor pretende destacar ciertos paralelismos fenomenológicos entre la reacción que provocó el proceso de asimilación de judíos y conversos en la España inquisitorial y en la Alemania nazi. Insiste en que entre ambos casos no existe ningún vínculo causal y reconoce que es precisamente en esta ausencia de causalidad donde radica el interés de su estudio[6]. No es éste el planteamiento de Enzo Traverso en su libro *La violencia nazi. Una genealogía europea*. Enzo Traverso, quien abandona como polo de la comparación el escenario de la España Moderna en favor de la Europa Ilustrada, traza el camino que conduce desde la Revolución liberal hasta el Holocausto. Al final de su libro, parafraseando a Yerushalmi, Traverso afirma que «entre las masacres del imperialismo conquistador y la "solución final" no existen sólo "afinidades fenomenológicas" ni tampoco lejanas analogías. Hay una continuidad histórica que hace de la Europa liberal un laboratorio de la violencia del

siglo XX y de Auschwitz un auténtico producto de la civilización occidental»[7].

Hay otro elemento importante que diferencia el planteamiento de Traverso. Y es que este autor, defensor de la adopción de una perspectiva diacrónica y comparada con relación al estudio del nazismo, se propone buscar las premisas de la Shoah «en un contexto más amplio que el de la historia del antisemitismo»[8]. Obtenemos, así, un análisis que rebasa los límites del Holocausto, no centrado en una sola categoría de víctimas, los judíos, sino que adopta la perspectiva del perpetrador. También éste ha sido nuestro enfoque. Hasta ahora, las analogías que se han buscado entre la España inquisitorial y la Alemania nazi se insertan todas en la historia del antisemitismo, en la *Leidensgeschichte* judía, lo que conduce a una interpretación parcial –fácilmente criticable–, interpretación que pasa por alto el contexto y engranaje complejo del que la persecución de los judíos era tan sólo un componente, omitiéndose la indudable analogía que existe igualmente en cuanto a la persecución de otras minorías, como los gitanos, o de grupos sociales cuyo comportamiento no correspondía a la norma impuesta (homosexuales, asociales, herejes, etc.).

En su análisis, Traverso retoma la vía explorada por Hannah Arendt en su obra *Orígenes del totalitarismo*, construida en torno a una secuencia trilógica, que busca la relación causal entre antisemitismo, imperialismo y el sistema totalitario en la Europa contemporánea. Traverso se propone enriquecer el enfoque de Arendt con las nuevas líneas de investigación que han abierto los estudios del colonialismo, entre otros los trabajos de Edward Said. Esto le permite a la vez colmar «una laguna impresionante» que han dejado los historiadores que en los últimos años han renovado la investigación sobre los orígenes del fascismo y el nazismo, habiendo descuidado, según Traverso, el papel del imperialismo y del colonialismo. A este respecto, Traverso destaca que:

> Si bien las víctimas de la «solución final» encarnaban la imagen de la alteridad en el mundo occidental, objeto de persecuciones religiosas y de discriminaciones raciales ya desde la Edad Me-

dia, las circunstancias históricas de su destrucción señalan que esta antigua y, por cierto, particular estigmatización había vuelto a instalarse después de la experiencia de las guerras y de los genocidios coloniales. El nazismo permitió el encuentro y la fusión de dos figuras paradigmáticas: el judío, el «otro» del mundo occidental, y el «subhombre», el «otro» del mundo colonizado[9].

A diferencia de lo que asevera Traverso, tal encuentro y fusión entre el Otro-judío y el Otro-colonizado no es, en el siglo XIX, una experiencia nueva en la Europa cristiana y occidental sino que se remonta a los mismos inicios del colonialismo cristiano-occidental, abanderado por los países ibéricos a partir de finales del siglo XV, aunque con interpretaciones variadas y de proyección inversa, tal y como veremos más adelante. Lo que Traverso tilda de «aparición de una nueva imagen del judío [...] como metáfora de una enfermedad del cuerpo social»[10] a finales del siglo XIX y principios del XX, no resulta tan radicalmente innovador a la luz de la historia peninsular. Según Traverso, fue el desarrollo de nuevas disciplinas tales como la microbiología, la medicina experimental o la antropología en la segunda mitad del siglo XIX, lo que generó «las condiciones necesarias para una amalgama entre ciencia y política, que luego se traducirá en el abordaje biológico de los comportamientos sociales y en una suerte de medicalización de las estrategias del poder»[11]. Los gérmenes de tal amalgama entre ciencia y política, así como la medicalización de las estrategias del poder, los encontramos virtualmente presentes en el proceso de construcción nacional-estatal emprendido a partir de los Reyes Católicos. Tanto en éste como en otros temas relacionados con el etnicismo estatal que analizamos en este estudio, la historia del casticismo hispánico se revela como un precioso eslabón que permite trazar la genealogía de un modelo político-estatal fundamentado en un etnocentrismo narcisista.

La esencia del ideal *völkisch* y «castizo» consiste en un purismo y conservadurismo étnico: el mantenerse como pueblo idéntico a sí mismo. El «pueblo raza» en terminología nazi, el «pueblo casta» en la España inquisitorial. Si queremos

comprender a la sociedad etnicista, tenemos que centrarnos en el narcisismo colectivo que la guía. La exclusión del Otro no es, en primer lugar, causa sino consecuencia de la preocupación narcisista. En este sentido, la autodefinición, la identificación de los coétnicos, es la premisa de la que se deriva la exclusión del otro. Esto queda patente en el nazismo. La preeminencia de la autodefinición sobre la exclusión del Otro se ve claramente en la ley de 1933 sobre la Función Pública[12]. En el famoso *Arierparagraph* se hacía la distinción, no entre arios y judíos, sino entre «arios» y «no arios»[13]. Al *Volkskörper* alemán, al cuerpo nacional, se oponía el *Fremdkörper* como una categoría amalgamada de elementos extranjeros o alógenos.

La cosmovisión etnicista concibe un mundo cuyas unidades humanas constitutivas son las distintas etnias, *Volk*, casta o nación. En la ideología nazi, los dos constituyentes básicos de este natural orden mundial son los arios y los semitas; en la cosmovisión casticista, cristianos, judíos y musulmanes. La mezcla de estos elementos, y no tanto la existencia per se de diferentes etnias, es considerada altamente perniciosa. El grupo étnico dominante ve como su deber garantizar la pureza de los distintos grupos étnicos que conviven bajo su poder. En la España de las tres castas, el ordenamiento jurídico, político y social contribuía a mantener las fronteras entre cristianos, judíos y musulmanes y a salvaguardar la pureza étnica de estas tres «naciones». Este orden étnico fue perturbado a partir de finales del siglo XIV con las primeras conversiones masivas de judíos, conversiones que a nivel individual, y esporádicamente a nivel colectivo, prosiguieron durante todo el siglo XV. Son significativas las medidas tomadas con anterioridad a la expulsión de los judíos, medidas que apuntan claramente a la restauración del orden étnico medieval y la segregación de las etnias:

> La Inquisición sólo persiguió a los cristianos nuevos procedentes del judaísmo, en la creencia de que su conversión no había sido sincera ni total. Los que no habían renunciado al judaísmo pudieron seguir practicando su religión. En 1480 las autoridades se limitaron a poner nuevamente en vigor algunas disposi-

ciones antiguas, como la obligación de llevar señales distintivas y vivir en barrios reservados. Pese a esta discriminación, la situación de los judíos no empeoró durante el reinado de los Reyes Católicos, antes al contrario, gracias al restablecimiento del orden público. En varias ocasiones los soberanos hicieron saber que no tolerarían expolios, vejaciones ni injusticias contra los judíos, a quienes garantizaron la protección de la corona. Los judíos españoles así lo entendieron, y todavía en 1487, en una carta a sus correligionarios de Roma, se felicitaban de estar sometidos a unos reyes tan benévolos[14].

Sin olvidar que también en los primeros años de la Alemania hitleriana no pocos judíos se felicitaron de la restauración de la ley y del orden, vemos cómo la actuación política de los Reyes Católicos va encaminada a desentrañar la confusión de las diferentes «naciones» que convivían en suelo peninsular. Inicialmente, su actitud ante la comunidad judía y musulmana es respetuosa de la etnicidad propia de estos colectivos humanos. Es más: pretende restaurar por ley la vida *völkisch* de las etnias que comparten el mismo espacio vital, y en esto no se diferencia del nazismo anterior al exterminio. En su circular sobre la Lucha contra la Plaga Gitana de 8 de diciembre de 1938, Himmler observa que:

El tratamiento de la cuestión gitana es parte de la tarea nacionalsocialista de regeneración nacional. Sólo puede llegarse a una solución si se observan las perspectivas filosóficas del nacionalsocialismo. Aunque el principio de que la nación alemana respeta la identidad nacional de los pueblos ajenos es también asumido en la lucha contra la Plaga Gitana, el objeto de las medidas tomadas por el Estado para defender la homogeneidad de la nación alemana debe ser la separación física de los gitanos de la nación alemana, la prevención de la mezcla de razas y, por último, la regulación de las maneras de vivir de los gitanos puros o parciales. Los fundamentos legales sólo pueden crearse mediante una Ley Gitana que evite futuras mezclas de sangre y que regule las cuestiones más apremiantes asociadas con la existencia de gitanos en el espacio vital de la nación alemana[15].

Cuando se lee la historia española a través del prisma del nazismo como paradigma del etnicismo político, conviene matizar la siguiente interpretación de Joseph Pérez en cuanto a la motivación de los Reyes Católicos a la hora de crear la Inquisición:

> Los Reyes Católicos quisieron acabar con el antisemitismo medieval, y para ello sólo se les ocurrió obligar a los conversos a equipararse completamente a los cristianos, renunciando a todas las costumbres heredadas de su pasado judío. El antisemitismo desaparecería cuando no se diferenciaran en absoluto de los cristianos viejos[16].

¿Cómo cabe explicar la creación de la Inquisición como instrumento para acabar con el antisemitismo [sic] medieval? El antijudaísmo medieval iba dirigido contra judíos, no en primer lugar contra cristianos (conversos) que eran quienes caían bajo la jurisdicción inquisitorial. Además, cuando fue creada la Inquisición en 1478, España aún albergaba en su seno una importante población judía (susceptible de seguir siendo el blanco del llamado antisemitismo medieval) y no se planteaba, por estas fechas, la cuestión de expulsar a los judíos del país. Más que por la erradicación del antisemitismo popular, los Reyes Católicos estaban preocupados por la pureza de la casta cristiana, por el carácter *völkisch* de la comunidad cristiana. En su reacción a la bula de 1482 con la que el papa Sixto IV pretendía reafirmar su autoridad sobre la recién creada Inquisición, el rey Fernando le contesta en estos términos:

> Pero después que Vuestra Santidad ha sabido claramente cuánto conviene, más aún cuán necesario es, que al margen de los astutos manejos de los conversos, para el servicio de Dios y honra de la fe cristiana, se nombren inquisidores de la pravedad herética en mis reinos y tierras según mi beneplácito y voluntad, y que confiando en mi regio favor ejerzan el oficio de la Inquisición; y así lo que hay que hacer, apenas puede hacerse; de otro modo, nada se haría bien acerca de tal tema. Lo cual puede ser entendido fácilmente por qualquiera, porque cuando en los tiempos pretéritos ni yo ni mis antepasados nos entrometimos

en tal negocio, de tal modo creció la pravedad herética y se propagó el contagio de la tal peste entre la grey cristiana, que se descubrió cómo muchos que eran tenidos por cristianos vivían no sólo no cristianamente, sino que prescindían de cuaquier ley; y muchas cosas, que en desprecio y vilipendio de Cristo se hacían, eran patentes y cada día se difundían más en público[17].

Resulta importante insistir en la anterioridad del proyecto etnicista o etnonacionalista con respecto al antijudaísmo o antisemitismo de Estado[18]. También Hitler repudiaba el antisemitismo medieval, aunque luego le interesó rentabilizarlo para su proyecto político etnonacionalista. En *Mein Kampf*, Hitler reconoce que el nacionalsocialismo instrumentalizó el antisemitismo popular, más o menos latente, con el fin de dar cohesión a un proyecto nacional:

Es evidente que ya en el invierno de 1918-1919, comenzó a dejarse sentir un algo colectivo que podía interpretarse como antisemitismo. Más tarde, gracias al impulso del movimiento nacionalsocialista, se abordó el problema judío de manera activa, ante todo porque, sacando este problema de la esfera limitada de los círculos burgueses, se supo hacer de él, el motivo propulsor de un gran movimiento popular[19].

En particular en Alemania, el antisemitismo podía servir de factor unificador de una población religiosamente dividida entre protestantes y católicos:

Millares de nuestros conciudadanos pasan como ciegos ante el hecho del emponzoñamiento de nuestra raza, practicado sistemáticamente por el judío. Y las dos iglesias cristianas –la católica y la protestante– se muestran ambas indiferentes frente a esta profanación y destrucción. Para el futuro de la humanidad, no radica la importancia del problema en el triunfo de los protestantes sobre los católicos, o de los católicos sobre los protestantes, sino en saber si la raza aria subsistirá o desaparecerá. [...] EL MÁS FERVIENTE PROTESTANTE PUEDE ALINEARSE AL LADO DEL MÁS FERVIENTE CATÓLICO, sin que jamás surjan para él problemas de conciencia por su convicción religiosa.

> Por el contrario, la gigantesca lucha común que sostenían ambos contra el destructor del mundo ario les ha enseñado el respeto y la estimación mutuos[20].

Las ideas expuestas por Hitler en *Mein Kampf* ofrecen una elocuente radiografía del etnicismo como proyecto estatal, que consiste en crear una entidad política donde fronteras estatales y étnicas sean plenamente coincidentes. De acuerdo con la época, el concepto que permite vertebrar el proyecto etnicista es el de «raza». En la cosmovisión nazi, la humanidad se compone de comunidades de sangre en lucha por la supervivencia. El concepto de «raza» utilizado por Hitler en *Mein Kampf* poco tiene que ver, no obstante, con las teorías antropológicas de la época y permite fácilmente ser sustituido por cualquier otro criterio distintivo de la etnicidad, como fue el caso de la religión en España. En la realidad peninsular, las comunidades de sangre en lucha por la supervivencia eran nada menos que las comunidades religiosas. En la cosmovisión casticista, la humanidad se dividía en cristianos, musulmanes y judíos, representados en tierras ibéricas por las tres castas. De acuerdo con esta visión etnicizada de la religión, judíos y musulmanes representaban una amenaza para la supervivencia de la España cristiana. La mejor expresión de esta histórica percepción de amenaza se traduce en el concepto de «pérdida de España», expresión que hace coincidir la realidad de España como comunidad nacional con el período de dominio político cristiano, al igual que, para Hitler, Alemania era sinónimo de comunidad «aria». La tenacidad de esta idea con relación a la historia de España, hasta el punto de no aparecer sólo en escritos medievales y modernos, sino también en la historiografía contemporánea, es significativa del arraigo que el proyecto etnonacionalista ha tenido en este país. En los mitos nacionalistas, la fecha histórica de la «pérdida de España» es el año 711, fecha de la «invasión» musulmana hecha posible por la «traición judía». Desde esta óptica, el año 1492 significa la «restauración» de la nación, cuando España, ya identificada con el cristianismo, consigue vencer definitivamente a los dos *Fremdkörper*. La lucha por la supervivencia está ganada.

Por lo que se refiere al casticismo hispánico, el etnicismo político abarca la larga secuencia histórica de una España gobernada por reyes que ostentan el epíteto de Católicos, empezando por Isabel y Fernando. A diferencia del caso nazi, y debido precisamente a su largo alcance temporal, el caso español permite discernir la inercia propia del proyecto etnonacionalista una vez quedara eliminado del territorio nacional el «cuerpo extraño»: el semita en la clasificación racial nazi, el musulmán y el judío en la clasificación casticista. El proyecto etnonacionalista en el que se inspira el nazismo, por contra, se circunscribe temporalmente a los años de estancia de Hitler en el poder. Tanto por su intensidad como por su perfecta delimitación en el tiempo, el caso nazi permite analizar en su expresión extrema la peculiar lógica en la que se apoya el proyecto político etnicista en sus diferentes etapas de ejecución.

El Estado *völkisch*

Desde el segundo párrafo de *Mein Kampf*, Hitler deja claro que su proyecto político corresponde con una visión del mundo donde las etnias, definidas como comunidades de sangre, constituyen las entidades políticas básicas: «Pueblos de la misma sangre corresponden a una patria común»[21]. Como él mismo escribe, ya a la edad de quince años había abjurado del «patriotismo dinástico» para entregarse «fanáticamente» al «völkischem Nationalismus», el nacionalismo étnico[22], un proyecto político considerado incompatible con el «Estado de nacionalidades diversas» que era el Estado austríaco de su juventud, es decir, un estado pluriétnico, en el que el «núcleo sano» del pueblo alemán se encontraba amenazado por la política habsburga que mediante la eslavización (chequización) perseguía la destrucción del germanismo. Si el germanismo pudo sobrevivir en el Estado austríaco, fue gracias a la presencia de la mejor sangre alemana, un pueblo esencialmente rebosante de salud[23]. Aparece aquí ya la metáfora del pueblo como cuerpo sano amenazado en su existencia por la proximidad del Otro: «En el norte y en el

sur, el veneno de las razas extrañas carcomía el organismo de nuestra nacionalidad»[24]. El recurso a la metáfora del pueblo como organismo vivo, como cuerpo humano, y de la amenaza física que emana del cuerpo extraño, pretende conferir a la lucha por la supervivencia «nacional» (étnica) un fundamento ético basado en la legítima defensa que justifica y hasta impone la destrucción del cuerpo extraño. Es aquí donde aparece en *Mein Kampf* la palabra *Vernichtung*, aniquilamiento, no dirigida contra el pueblo judío (en esta etapa de su vida, Hitler aún no se declaraba antisemita), sino contra el Estado austríaco: «La convicción de que la seguridad inherente a la vida del germanismo suponía la destrucción de Austria»[25]. En estos años juveniles se va constituyendo la visión del mundo a la que Hitler se mantendrá fiel a lo largo de su vida política[26]: su actuación política se fundamentará en un concepto étnico de la sociedad y en la convicción de que la supervivencia del pueblo alemán depende de su capacidad de destruir al Otro: «La finalidad suprema de la razón de ser de los hombres no reside en el mantenimiento de un Estado o de un gobierno; su misión es conservar su raza»[27]. El último capítulo de *Mein Kampf* se intitula «Notwehr als Recht» («El derecho de la legítima defensa»).

La amenaza existencial que pesa sobre el pueblo alemán no emana, en la visión de Hitler, de una fuente fija, sino de todo poder que atente contra el orden étnico establecido, y de hecho, en los dos primeros capítulos de *Mein Kampf*, la fuente del peligro se va redefiniendo desde el Estado austríaco y la Casa de los Habsburgo, pasando por el marxismo hasta el judaísmo internacional. Para poder comprender el marxismo, Hitler necesita asociarlo con una «etnia» determinada: de esta manera, no sólo queda enmarcado en su cosmovisión etnicista sino que también se hace posible combatirlo desde una visión del mundo entendido como la lucha entre comunidades de sangre distintas.

Según Hitler, el pueblo judío trabaja, mediante la difusión de la doctrina socialdemócrata, por la destrucción de la humanidad a través de la abolición del natural orden étnico mundial. La transgresión de esta ley fundamental de la naturaleza tendría consecuencias apocalípticas:

La doctrina judía del marxismo rechaza el principio aristocrático de la Naturaleza y coloca en lugar del privilegio eterno de la fuerza y del vigor, la masa numérica y su peso muerto. Niega así en el hombre el mérito individual e impugna la importancia del nacionalismo y de la raza abrogándole con esto a la humanidad la base de su existencia y de su cultura. Esa doctrina, como fundamento del universo, conduciría fatalmente al fin de todo orden natural concebible por la mente humana. Y del mismo modo que la aplicación de una ley semejante en la mecánica del organismo más grande que conocemos provocaría el caos, sobre la tierra no significaría otra cosa que la desaparición de sus habitantes.

Si el judío con la ayuda de su credo marxista llegase a conquistar las naciones del mundo, su diadema sería entonces la corona fúnebre de la humanidad y nuestro planeta volvería a rotar desierto en el éter como hace millones de siglos[28].

Llegado a este punto, al proyecto etnonacional se le une, en la mente de Hitler, «LA CONVICCIÓN MESIÁNICA Y PROVIDENCIALISTA DE QUE LUCHAR CONTRA EL JUDÍO SIGNIFICA ACTUAR CONFORME A LA VOLUNTAD DE DIOS»[29].

La relación antitética entre la cosmovisión internacionalista[30], antietnicista o igualitarista del marxismo, y la cosmovisión *völkisch*, permite definir al judío como «antípoda» del ario y su «enemigo mortal»[31]. «Es evidente que el mundo de hoy va camino de una gran revolución. Y todo se reduce al interrogante de si ella resultará en bien de la humanidad aria o en provecho del judío errante[32].» Al definir la defensa del natural orden étnico global como objetivo prioritario del pueblo alemán, sólo la preservación del elemento ario puede garantizar la salvación de la Humanidad: «La cultura humana y la civilización están inseparablemente ligadas a la idea de la existencia del hombre ario. Su desaparición o decadencia sumiría de nuevo al globo terráqueo en las tinieblas de una época de barbarie. El socavamiento de la cultura humana por medio del exterminio de sus representantes, es para la concepción de la ideología racista el crimen más execrable»[33]. El elemento ario, de cuya subsistencia depende la Hu-

manidad, es definido como «das höchste Ebenbild des Herrn», la más viva imagen del Señor[34].

Siendo la etnicidad el principio ordenador del universo, el pecado original no es otra cosa que la transgresión de la ley etnicista: «Los pecados contra la sangre y la raza constituyen el pecado original de este mundo y el ocaso de una humanidad vencida»[35]. Esta ley vital de la pureza étnica es transgredida por el judío, el «parásito de los pueblos», el «aniquilador del hombre»[36]. Aunque Hitler da a entender que la autodefensa contra el pueblo judío supondría la exterminación del mismo[37], define la estrategia a seguir en términos positivos: «Toda concepción ideológica, sea de índole religiosa o política –es difícil a veces establecer límites en esto–, lucha menos en sentido negativo por la destrucción del mundo de ideas del adversario, que en sentido positivo para imponer el suyo propio. Su lucha en estas condiciones es más un ataque que una defensa»[38].

Su conversión al nacionalismo primero y al antisemitismo después, es la que conduce a Hitler a la acción política[39]. La única doctrina de la que se nutre su proyecto político es «la de nacionalidad y patria»: «El objetivo por el cual tenemos que luchar es el de asegurar la existencia y el incremento de nuestra raza y de nuestro pueblo; el sustento de sus hijos y la conservación de la pureza de su sangre; la libertad y la independencia de la patria, para que nuestro pueblo pueda llegar a cumplir la misión que el Supremo Creador le tiene reservada»[40]. Lucha por la subsistencia de «un organismo propio de nuestro pueblo», «un Estado germánico en la nación alemana»[41], es decir, un Estado etnonacional puro. El éxito de la política etnonacionalista parece garantizado en la medida en que se la consigue presentar como una cuestión existencial, una cuestión de ser o no ser, «Sein oder Nichtsein»[42]: «EN TODOS LOS CASOS, DONDE SE TRATA DE LLENAR NECESIDADES O COMETIDOS APARENTEMENTE IMPOSIBLES, SE IMPONE CONCENTRAR LA ATENCIÓN COMPLETA DE UN PUEBLO HACIA EL PROBLEMA EN CUESTIÓN, PRESENTÁNDOLO TAL COMO SI DE SU SOLUCIÓN DEPENDIESE EL SER O EL NO SER. Sólo así podrá un pueblo hacerse capaz y apto para la realización de esfuerzos y de hechos verdaderamente eminentes»[43].

La emoción domesticada

Durante el juicio de Auschwitz en 1964, Helmut Krausnick afirma que «el odio de Hitler hacia los judíos tenía una base emocional»[44], y en efecto, los discursos y escritos de Hitler testimonian un antisemitismo irracionalmente sentimental. Sin embargo, desde una fecha tan temprana como 1919, Hitler había comprendido que existía una diferencia fundamental entre el antisemitismo basado en el sentimiento o la emoción *(Gefühl)* y el antisemitismo basado en la razón *(Vernunft)*. Para Hitler la emoción era pasajera, al contrario de la razón que era duradera. La *Entfernung*, la eliminación de los judíos de la sociedad, reclamaba una solución duradera, basada, pues, en la razón[45]. Esta misma convicción temprana nació durante la estancia de Hitler en Viena y acompaña su conversión al antisemitismo. La victoria de la razón sobre el sentimiento sería un elemento esencial de esta transformación:

> ¡Cuántas ideas preconcebidas tuvieron que modificarse en mí al cambiar mi modo de pensar respecto al movimiento cristiano-social! Y si con ello cambió igualmente mi criterio acerca del antisemitismo, ésta fue sin duda la más trascendental de las transformaciones que experimenté entonces; ella me costó una intensa lucha interior entre la razón y el sentimiento, y sólo después de largos meses la victoria empezó a ponerse del lado de la razón. Dos años más tarde, el sentimiento había acabado por someterse a ésta, para, en adelante, ser su más leal guardián y consejero[46].

En otro pasaje de *Mi lucha*, Hitler explica que «el antisemitismo meramente emocional se expresa en pogromos mientras que sólo el antisemitismo racional puede conducir a la supresión sistemática y legal de los privilegios de los judíos; el objetivo final es la eliminación del judío»[47]. La clave de la comprensión no radica, pues, en la psique de Hitler, en sus emociones y sentimientos individuales, sino en la subordinación de su impulso emocional a un plan racional[48].

La necesaria subyugación de la emoción a la razón explica que las iniciativas personales, aisladas o espontáneas contra los judíos oficialmente quedaran reprimidas. Así, por ejemplo, Göring nombró una comisión de investigación para examinar las prácticas ilegales y abusivas en cuanto al procedimiento de arianización de las empresas alemanas en los años 1938-1939. Las arianizaciones que no hubieran sido realizadas estrictamente conforme al marco jurídico establecido fueron declaradas nulas y los responsables de las acciones ilícitas fueron multados[49]. Del mismo modo que, con motivo del *Anschluss*, la Gestapo recibió órdenes de contener y reprimir las agresiones incontroladas perpetradas contra los judíos austríacos[50]. No queda del todo claro el papel que tuvo el propio Hitler en los acontecimientos de la Noche de los Cristales. En todo caso, Hitler tenía claro que este pogromo sería el último en tanto expresión de un antisemitismo «emocional». Si realmente se quería llegar a una solución definitiva, la *Endlösung*, del problema judío, hacía falta convertirlo en monopolio del Estado y organizarlo de forma centralizada. Así, en 1938 Hitler consigue dar el paso definitivo en su plan de centralizar y monopolizar la política antijudía, plan del que formaba parte también el boicot económico que había organizado en abril de 1933. Una vez monopolizado por el propio Estado, el antisemitismo será jurídicamente organizado y racionalmente planificado, lo que explica las decisiones a veces aparentemente contradictorias del propio Hitler, como su rechazo en 1938 a la creación de guetos o a la imposición de una señal distintiva a los judíos, por estimar que tales medidas podían fomentar las tensiones sociales o perjudicar la economía[51].

La distinción –que nos parece esencial– entre antisemitismo racional, dirigido desde el propio Estado, y antisemitismo emocional ayuda a disociar la política etnicista de los sentimientos personales de sus responsables políticos. El propio Eichmann describió a Franz Stahlecker, su superior en Viena y Praga, como «una excelente persona, educado, razonable y "libre de odios y chovinismos de toda clase"», añadiendo que en su época en Viena, año y medio antes de que fuera nombrado comandante de los *Einsatzgruppen*, «solía estre-

char la mano de los representantes judíos»[52]. En sus declaraciones finales ante el tribunal israelí que fallaría la pena de muerte en diciembre de 1961, Eichmann reiteraba que se sentía incomprendido por los miembros del tribunal, ya que «él jamás odió a los judíos»[53]. Asimismo Rudolf Höss, el comandante de Auschwitz, se distancia en su autobiografía del antisemitismo emocional y del odio a los judíos[54]. Desaprueba la propaganda antisemita propia de la revista *Der Stürmer* editada por Streicher al ir ésta dirigida a «despertar los instintos más bajos [...] enfatizando constantemente los aspectos sexuales con un salvajismo pornográfico». En conclusión, para Höss, «este periódico ha causado mucho daño y no ha propagado el antisemitismo serio sino que lo ha perjudicado enormemente»[55].

La frecuente ausencia de resentimientos personales contra los judíos –particularmente entre las elites intelectuales– queda confirmada también por Raul Hilberg:

> En particular, la elite intelectual alemana había mostrado siempre poco gusto por la «propaganda» y el «desorden». La grosería del tono o de la argumentación le parecía la marca de individuos vulgares y sin educación. En ciertos momentos, el término *antisemita* adquirió una connotación peyorativa. Si bien es cierto que el advenimiento del nazismo supuso en estos medios ciertas veleidades de adhesión al discurso antijudío [...] el hábito siguió siendo difícil de adquirir y fácil de abandonar. Esto fue lo que permitió a la mayor parte de los funcionarios de alto rango afirmar, después de la guerra, que en primer lugar ellos nunca habían odiado a los judíos[56].

Nos parece interesante esta última observación de Hilberg ya que, como nos demuestra el nazismo, a pesar de que el odio personal, es decir, el antisemitismo emocional, no viene al caso una vez se haya convertido el antisemitismo en ingrediente funcional de la «razón de Estado», con respecto a España los historiadores a menudo siguen sondeando la psique tanto del pueblo como de sus líderes políticos en busca de un modelo explicativo de las medidas antijudías tomadas hacia finales del siglo XV, y aducen como argumento ex-

culpatorio del antijudaísmo racional precisamente la misma ausencia de odio personal.

En la misma línea de la oposición entre emoción y razón ha trabajado Joseph Pérez, quien dedicó varias páginas de su obra *Historia de una tragedia* a la búsqueda de un modelo interpretativo plausible para el Edicto de Expulsión de 1492. Después de descartar las explicaciones basadas en modelos sociales y económicos (lucha de clases), se enfrenta a la tesis del odio: «el odio de las masas cristianoviejas contra judíos y conversos, odio que los Reyes Católicos o bien comparten personalmente o bien utilizan de una manera demagógica para congraciarse con la opinión pública», tesis que Pérez tilda de «simple», y hasta «simplista»[57]. Observa que, primero, «los reyes no sentían ninguna repugnancia personal hacia judíos y conversos» y que teniendo en cuenta su actitud autoritaria en otros aspectos de su política, parece poco probable que hayan tratado de «congraciarse con las masas fingiendo compartir unos prejuicios de los que ellos mismos estaban alejados». Para Pérez, siguiendo a Luis Suárez Fernández, se trata de una decisión sobre todo política de acuerdo con un proyecto de construcción del Estado moderno: «Este Estado que trata de imponer su autoridad [...] a todos los grupos e individuos del reino ya no se daba por satisfecho con la variedad de los tiempos medievales. Exigía una mayor cohesión social y para ello la unidad de fe parecía lo más apropiado»[58].

Cabe destacar aquí la noción de «razón de Estado». En un tratado de pensamiento político publicado en 1640, Diego Saavedra Fajardo parte de la oposición aristotélica entre pasión y razón para definir la naturaleza humana por oposición a los animales. Aunque tanto el hombre como los animales son un complejo de afectos y pasiones, «aquél se diferencia de éstos en que puede controlar sus pasiones con la razón». La razón le ofrece al individuo la posibilidad de no dejarse gobernar por sus pasiones; en la persona del gobernante, del responsable político del Estado, es la razón de Estado la que le ha de guiar: «[el príncipe] no ha de gobernar por inclinación, sino por razón de gobierno»; el gobernante debe procurar «que en sus acciones no se gobierne por sus

afectos, sino por la razón de Estado»[59]. A la luz del proceso de construcción estatal emprendido por los Reyes Católicos, no nos ha de extrañar que los pensadores políticos del Siglo de Oro, época de madurez del casticismo político a la vez que del incipiente pensamiento racionalista, designaran al rey Fernando el Católico como prototipo del «príncipe perfecto», arquitecto y defensor de la hispana «razón de Estado». Si Maquiavelo, con cuya doctrina política suele ser asociado el concepto de «razón de Estado»[60], fue un gran admirador del Rey Católico en cuyo ejemplo se inspiró, Hitler, por su parte, se inspiraba en Maquiavelo. Hermann Rauschning, en su libro sobre las conversaciones que mantuvo con Hitler, llama a éste «el nuevo Maquiavelo» y analiza la gran admiración que sentía Hitler por aquél: «Hitler me dijo que había leído y releído *El Príncipe*, del gran florentino. A su juicio, era un libro indispensable para todo hombre político. Por mucho tiempo fue su libro de cabecera. Decía que la lectura de sus páginas procuraba como una limpieza de espíritu. Lo había desembarazado de muchas ideas falsas y de prejuicios. Sólo después de leer *El Príncipe* comprendió lo que era la política»[61]. En una de sus conversaciones de sobremesa en octubre de 1941, cuando Hitler desvela su proyecto de germanización de Ucrania, país que pretendía repoblar con alemanes tratando a los «indígenas» como «pieles rojas», afirma el racionalismo en el que se inspira la empresa: «Pero no les odiamos. Ignoramos ese sentimiento. Solamente nos guía la razón»[62].

El nuevo orden que surge en España a finales del siglo XVI y en Alemania hacia 1930 no es el producto de la emoción, de la pasión, sino que es cuidadosamente construido con el intelecto, con la razón. Este nuevo orden se caracteriza por su concepción orgánica, corpórea, de la sociedad, en la que cada individuo no es sino una célula de un cuerpo homogéneo y en el que la razón individual queda supeditada a la razón colectiva, la razón de Estado, impuesta y defendida por unos gobernantes políticos que se creen investidos de una misión divina, la salvación de la nación, garantía de la salvación de la Humanidad entera.

La «cristiana razón de Estado»

El jurista y magistrado portugués Pedro Barbosa Homem ofrece, a principios del siglo XVII, la siguiente definición del concepto de «razón de Estado» cuyas dos partes constitutivas son la «materia» y la «forma»:

> Y para nuestro intento, la parte material se puede decir que es el Estado; la formal, la razón que sobre él cae. Que es como si dijéramos que, en esta doctrina llamada razón de Estado de que tratamos, la materia sujeta es el Estado de los príncipes en común en cuanto respecta a la necesidad que tienen de remedios para su conservación o aumento. Y la forma que este Estado (que se vivifica, sustenta y tiene en ser) [sic] es la razón que, por vía de doctrina, a él especialmente se aplica. Por lo cual viene aquí, en cierta manera, la razón a hacer con el Estado aquel oficio que el arte de la medicina hace con el cuerpo humano, en cuanto éste, por la necesidad que tiene de conservación, se dice ser él natural al sujeto de aquel arte[63].

La definición no tiene desperdicio. La razón que, para la conservación y aumento del Estado, ha caído sobre la Alemania nazi y la España casticista, ha sido, respectivamente, la doctrina racial y la cristiana, que se convierten asimismo en el remedio que el Príncipe ha de aplicar en caso de enfermedad del cuerpo de la nación. Barbosa define la conservación del Estado por la definición de lo opuesto, a saber, «la extinción o destrucción del mismo Estado». Para tal destrucción,

> no es siempre necesario que lo material de aquel Estado, así en pueblos como en gente, se destruya o extinga; mas basta que lo formal, que consiste en el orden y tenor de gobierno y república que de antes se observaba en él, se acabe y mude, por alguna violenta impresión, en todo o en parte considerable[64].

El sustento material del Estado (la comunidad del pueblo) está amenazado cuando la forma peligra: cuando peligra la pureza racial en el caso nazi, la pureza cristiana en el caso

casticista. En una dedicatoria al rey Felipe IV, Barbosa explica que «sola la cristiana razón de Estado que V. M. sigue [...] es la verdadera y segura regla, no sólo para la espiritual y eterna salud, mas para la temporal y puramente humana conservación»[65]. En España, los pensadores políticos insistirán en que «el príncipe ha de ser no sólo político, sino político y cristiano», por lo que «automáticamente crean, dentro del tópico general de la razón de Estado, una "razón de religión"»[66]. Indudablemente, el modelo a seguir es el rey don Fernando el Católico, cuyo ejemplo será recomendado reiteradamente por los pensadores políticos del Barroco español. Para Juan Blázquez Mayoralgo, miembro de la burocracia real en Nueva España hacia mediados del siglo XVII, la grandeza de Fernando de Aragón estribaba «en haber reconciliado el arte de la política con la religión»[67], superando así el cariz anticristiano de la doctrina maquiavelista[68] e infundiendo a la razón de Estado la forma de una tradición ética que, como destaca Fernández-Santamaría, «durante más de mil años había dado substancia y significado a la sociedad occidental»[69].

Siempre siguiendo a Barbosa, el peligro que amenaza a la conservación de la razón de Estado procede de dos fuentes: la fuerza, que es una amenaza exterior, y la traición, que es «la destrucción interna del Estado por acción directa y propia de sus miembros»[70]. Desde la óptica conservativa, al primer peligro cabe oponer la razón militar, al segundo la razón de Estado civil, es decir, la razón de justicia como «orientadora del quehacer administrativo de la burocracia»[71]. Un aparato burocrático jurídico al servicio de la conservación y aumento del Estado y de la razón que inspiraba al mismo es lo que crearon, para combatir a los enemigos internos, los Reyes Católicos en 1478, bajo el impulso, sobre todo, del rey Fernando. La Inquisición será, a lo largo de su existencia, el instrumento por antonomasia de la lucha contra los traidores, esa quinta columna que hace peligrar la cristiana razón de Estado. Una vez resucitada, esta institución medieval evolucionaría hacia un objetivo revolucionario desde el punto de vista de la historia cristiana: no como instrumento de vigilancia y cohesión del «cuerpo místico», la comunidad de cristianos sin

distinción de nación o generación, sino del cuerpo nacional hispanocristiano. El control de este aparato renovado pasará a manos de los católicos reyes de España, después de que Fernando de Aragón consiguiera vencer los últimos restos de oposición papal. Reaccionando contra el intento del papa Sixto IV de reafirmar su autoridad sobre la Inquisición con la bula de 18 de abril de 1482, don Fernando le escribe el 13 de mayo de aquel mismo año:

> Me han contado cosas, Santo Padre, que, de ser ciertas, sin duda merecerían el mayor de los asombros. Se dice que Su Santidad ha concedido a los conversos un perdón general por todos los errores y delitos que han cometido. [...] Sin embargo, yo no he dado crédito a esos rumores, porque parecen cosas que de ningún modo habrían sido concedidas por Su Santidad, quien tiene un deber para con la Inquisición. Pero si por acaso hubieran sido hechas concesiones por la persistente y astuta persuasión de los citados conversos, no pienso permitir jamás que surtan efecto. Tenga cuidado por lo tanto de no permitir que el asunto vaya más lejos, y de revocar toda concesión, encomendándonos el cuidado de esta cuestión[72].

Si, como se puede leer en esta carta, la Inquisición fue resucitada y recreada por los Reyes Católicos con fines políticos nacionales, estos mismos reyes resucitaron en los mismos años otra figura política decrépita, la de la Santa Cruzada, la guerra contra el infiel o la Reconquista en su versión española, cuyos últimos combates se habían librado en tierra peninsular hacía más de dos siglos. En 1482, la cristiana razón se dirigirá para la conservación y aumento del Estado contra el último reino musulmán en la península. En su prólogo a la *Historia crítica de la Inquisición en España* de Juan Antonio Llorente, José Jiménez Lozano menciona el caso del erasmista Juan de Vergara, secretario del arzobispo de Toledo, quien fue procesado por la Inquisicón por andar diciendo que «no creía en tres santas, la santa bula, la santa inquisición y la santa cruzada»[73]. Inquisición y Cruzada, la guerra contra el infiel y la justicia contra el traidor, imprimirán su huella en el proceso de construcción estatal por el que habían

apostado decididamente Fernando e Isabel. La lucha contra los enemigos alógenos de la nación hispanocristiana (judíos, musulmanes y conversos), es decir el *Fremdkörper*, viene a completar el proceso de «pacificación» interna de los reinos, la restauración de la ley y del orden para cuyo fin se había creado en 1476 otra *Santa*, la Santa Hermandad, una fuerza policial de ámbito nacional e «instrumento al servicio exclusivo del Estado», que «so capa de luchar contra el bandidaje», «tenía por misión eliminar cualquier oposición»[74]. Como observa Pérez, «el calificativo de *santa* aplicado a la Hermandad de 1476 no debe dar lugar a confusiones o falsas interpretaciones; se trata de encarecer la obligación de emprender una acción de carácter nacional, muy por encima de los intereses particularistas y localistas, en un momento de crisis o de dificultades graves», es decir que «frente al peligro que amenaza a la patria se invita a los partidos a olvidar sus rivalidades para colaborar con el gobierno y ayudarle a salvar la nación»[75]. En el contexto histórico español, «santo» está semánticamente connotado con el interés etnonacional, en terminología nazi «völkische Belange».

Una vez definida la forma que encarna la razón de Estado en el proceso de construcción etnonacional, ésta se hace consustancial con la comunidad nacional, dando a su defensa una proyección milenaria. La sede del primer tribunal inquisitorial en Sevilla ostentaba la siguiente inscripción:

> El Santo Oficio de la Inquisición contra iniquidad de los herejes, comenzó en Sevilla, año 1481, siendo sumo pontífice romano Sixto IV, que concedió su institución, y reinando en España Fernando V e Isabel, que se lo suplicaron. [...] Quiera Dios que dure hasta el fin del mundo, para protección y aumento de la fe. –Levántate, Señor, y juzga tu propia causa. –Cogednos las zorras[76].

En su testamento, Fernando el Católico recomienda a su nieto, Carlos V, que continúe sin medrar la lucha contra los enemigos internos y externos de la cristiana razón de Estado, valiéndose para la lucha contra los primeros del instrumento inquisitorial:

Porque todas las otras virtudes sin la Fe son nada, y por aquella e en aquella nos salvamos, mandamos al dicho Ilustrísimo Príncipe nuestro nieto muy estrechamente que siempre sea grande celador, defensor e ensalzador de nuestra Santa Fe Católica, ayude, defienda e favorezca la Iglesia de Dios, e trabaje en destruir e estirpar con todas sus fuerzas la heregía de nuestros Reynos e Señoríos, eligiendo e constituyendo para ello personas e ministros buenos y de buena conciencia y vida, que teman a Nuestro Señor Dios y pongan la Inquisición justa e debidamente a servicio suyo e exaltación de su Santa Fe católica; e así bien tengan gran celo a la destrucción de la Secta Mahomética[77].

Del cuerpo místico al cuerpo nacional[78]

Cuando quedó aprobada la Sentencia-Estatuto, la medida adoptada por el consejo de la ciudad de Toledo en 1449 que excluía a los conversos de todos los cargos públicos de la ciudad, el papa Nicolás expidió, a instancias de los perjudicados, la bula *Humani generis inimicus*, en la que declaraba que «todos los católicos forman un cuerpo con Cristo, de acuerdo con las enseñanzas de nuestra fe»[79]. Pese a la condena papal, tanto el rey Juan II como después Enrique IV confirmarían las nuevas prácticas discriminatorias castellanas y en 1468 el arzobispo de Toledo se vería obligado a recordar que tales prácticas eran contradictorias con las enseñanzas de Cristo, «el qual como buen Pastor nos dió mandamiento que unos a otros nos amasemos é estando en unidad é obediencia de la Santa Madre Iglesia só un Pontifice é vicario inmediato de Christo, só un bautismo, só una ley fasiéndonos un cuerpo, agora oviese seydo judío, griego é gentil; é por el bautismo regenerados somos hechos nuevos homes de que se sigue, quantos son culpables los que, olvidada la limpieza de la ley evangélica, [h]asen diversos linages de gentes unos llamándose christianos viejos é otros llamándose christianos nuevos o conversos»[80].

Sin embargo, el llamamiento en favor de una interpretación universalista del cuerpo místico, de acuerdo con la doctrina cristiana, no consiguió imponerse a la interpretación

étnica que en la sociedad española este término tenía y que iba consolidándose conforme el cuerpo cristiano tenía que absorber a cada vez más conversos de origen judío. Como contrapeso a los anticristianos Estatutos de limpieza de sangre y con el objetivo de asegurar la pureza doctrinal del «cuerpo místico» cristiano, los reyes Isabel y Fernando solicitaron al papa la autorización para resucitar una institución medieval, la Inquisición. El hecho de que hicieran todo para que esta nueva inquisición quedara bajo control regio deja entrever, si no las intenciones, por lo menos las posibilidades que ofrecía este tribunal como instrumento para la consolidación, no sólo del cuerpo místico cristiano sino de un auténtico cuerpo nacional, en el sentido político y secularizado de la palabra. En el prólogo a su *Gramática castellana* de 1492 Antonio de Nebrija interpreta la labor de la reina Isabel de los años precedentes en términos de reconstitución, reintegración física –el haber reunido los miembros y pedazos derramados–, además de depuración espiritual del cuerpo nacional[81]:

> I assi crecio [nuestra lengua castellana] hasta la monarchia i paz de que gozamos, primera mente por la bondad i providencia divina, despues por la industria, trabajo i diligencia de Vuestra Real majestad, enla fortuna i buena dicha dela cual los *miembros i pedaços de España, que estaban por muchas partes derramados, se reduxeron i aiuntaron en un cuerpo* i unidad de reino, la forma i travazon del cual assi esta ordenada que muchos siglos, injuria i tiempos no la podran romper ni desatar. Asi que despues de *repurgada* la cristiana religion, por la cual somos amigos de Dios o reconciliados con El, despues delos enemigos de nuestra fe vencido por guerra i fuerça de armas, dedonde los nuestros recebian tantos daños i temian mucho maiores, despues dela justicia i esecucion delas leies que nos aiuntan i hazen bivir igual mente enesta gran compañia que llamamos reino i republica de Castilla, no queda ia otra cosa sino que florezcan las artes dela paz. Entre las primeras es aquella que nos enseña la lengua, la cual nos aparta de todos los otros animales, i es propria del ombre[82].

El discurso político que enfatiza la construcción de la sociedad como un solo «cuerpo nacional» se desliza fácilmente hacia un programa de construcción estatal caracterizado por la homogeneización cultural y étnica. La imagen de la comunidad nacional como un solo cuerpo convierte a ésta en réplica de los múltiples «yo» individuales que la componen, de modo que las características de cada «yo» implicado se convierten en el espejo de las características de la comunidad entera. «Yo» y comunidad se encuentran en una perfecta relación mimética, al igual que cada célula del cuerpo humano comporta el código genético de éste. Tal y como un cuerpo individual, el cuerpo nacional tiene una dimensión material, física, limitada por un adentro y un afuera, puede excretar o absorber sustancias, tiene células sanas y enfermas, sangre limpia y sucia, puede ser infectado por virus y bacterias, en su seno pueden crecer tumores, y tiene un ciclo vital enmarcado por el nacimiento y la muerte. Ante la amenaza de muerte, el cuerpo nacional, al igual que el cuerpo individual, moviliza el organismo entero, todas sus células y energías vitales, en una lucha existencial que decidirá sobre su «ser o no ser».

Esta concepción organicista de la comunidad política explica la terminología médica con la que se interpretan los desperfectos, impurezas del cuerpo colectivo. El cuerpo nacional puede enfermar, debido a causas endógenas, agentes patógenos que desde dentro amenazan la vida de la nación, o exógenas, elementos externos que trabajan mediante el contagio. La combinación de ambos agentes patógenos es el parásito, que siendo un elemento ajeno al cuerpo se incrusta en él socavándolo en beneficio de su propia subsistencia. La «purga» practicada por los Reyes Católicos apenas unos meses antes de la publicación de la *Gramática* de Nebrija se justificó en el mismo lenguaje médico al que invita la visión de la construcción de una comunidad política en términos corporales. En el texto del Edicto de Expulsión de los judíos de Castilla aparecen los términos «remediar», «remedio», «por contagio», «contagioso». El Edicto relativo a Aragón es aún más explícito: «remediados», «tal lepra y tan contagiosa», «remediar», «extirpar», «sea del todo extirpada», «remediar», «la salud de las ánimas de los christia-

nos», «y porque su salud consiste en apartarlos de la plática...», «por contagio»[83].

A pesar de esta primera «purga» y de la autoridad papal recordando a los españoles la doctrina cristiana, crecerá sin parar la convicción de que los conversos –tanto los judeoconversos como los moriscos– constituían un «cuerpo extraño». A la purga de 1492 seguirán otras, todas ellas justificadas en términos de curación del cuerpo nacional. En su famoso sermón de 1609 con motivo de la expulsión de los moriscos de Valencia, el patriarca Ribera alaba a Dios por «ser escogido este Reyno entre muchos enfermos, para recebir primero la salud»[84].

El impacto de este recurso lingüístico –la metáfora corporal aplicada a la construcción nacional– no se ha de subestimar[85]. Su importancia se revela al confrontarlo con el pensamiento político en torno a la razón de Estado. El final del reinado de Felipe III, el rey que tomó la decisión de expulsar a los moriscos, aparece en este contexto como momento bisagra[86]. En esta época caracterizada por el racionalismo, paulatinamente, el debate sobre la conveniencia de la razón de Estado y sobre la compatibilidad de la política con el cristianismo evoluciona hacia un debate sobre la naturaleza de la política, que discute si se trata de un saber empírico, basado en la experiencia, o de un saber especulativo[87]. No se trata de una tendencia aislada sino que refleja una evolución general dentro del pensamiento europeo en consonancia con el desarrollo de las ciencias, entre ellas la medicina. Un traductor francés de Maquiavelo, Guillaume Cappel, escribe en esta época que el perfil severo del príncipe se justifica «si lo comparamos con un médico concienzudo que, interesado no en la comodidad del paciente sino en su curación, receta un remedio potente»[88]. Durante este período la imagen muy extendida entre los humanistas cristianos del siglo XVI que presenta al rey como «el pastor de su pueblo» se irá perdiendo en favor de referencias al rey como «el médico de su pueblo»[89]. La fascinación que ejerce la medicina en los pensadores políticos se traduce en la adopción de una nueva terminología en la que abundan las metáforas médicas[90]. El pensamiento político español no fue ajeno a esta evolución[91].

La novedad no reside, sin embargo, en la mera introducción de una terminología médica en el pensamiento político. Lo que resulta en verdad innovador y tendrá un impacto importante es la combinación de un discurso rico en analogías médicas –en sí nada nuevas– con el racionalismo cientificista que se hace sentir en todos los sectores del saber, entre ellos el político. Las leyes en las que se ha de basar el gobernante vienen determinadas por el conocimiento científico de la naturaleza del hombre, tal y como expone el tacitista español Álamos de Barrientos en la dedicación de su obra *Aforismos* al duque de Lerma, el valido de Felipe III, quien en 1609 decretaría la expulsión de los moriscos: «Los preceptos, reglas y advertimientos que se dieren para [la doctrina de Estado], y para todo el gobierno de la vida humana, por la mayor parte resultan y proceden del conocimiento de los afectos humanos de amigos y enemigos, o sean príncipes o ministros o vasallos». Estos afectos propios del ser humano se revelan por la fisonomía, «los humores particulares de que están compuestos los cuerpos; órganos por donde obran las almas, y las muestras que han dado de sus inclinaciones y apetitos»[92]. El contexto familiar tiene en el hombre un impacto hereditario: «Las costumbres y aun inclinaciones, amistades y enemistades que se heredan de los padres y abuelos, que parecen que se pasan por la misma sangre»[93]. Ya que la conducta humana está gobernada por leyes naturales, la ciencia «de Estado» ha de centrarse en el conocimiento de éstas, lo que ha de conducir a la formulación de remedios adecuados a cada tipo de dolencia particular. Debido a la diversidad natural y condicionante, «no es uniforme a todas [naciones o provincias] la razón de Estado, como no es la medicina con que se curan», ya que «cada una de ellas es inclinada a un modo de gobierno conforme a su naturaleza»[94]. Es la ciencia médica la que ha de guiar al gobernante[95], y una vez más es el rey don Fernando el Católico el que es citado en este contexto como encarnación del príncipe perfecto.

En el nazismo, esta visión medicalizada de la política, unida a la visión orgánica de la comunidad nacional, entendida como *Volkskörper*, condujo finalmente al Holocausto. En *Mein Kampf* la imagen corporal es la metáfora por excelen-

cia para definir al pueblo y esta misma imagen fue determinante para la definición del Otro. Frente al *Volkskörper*, el cuerpo popular, todos los elementos extraños a este organismo nacional son catalogados como *Fremdkörper*, cuerpo extraño, amalgama de todos los «otros» del pueblo ario. La superioridad de la raza aria se revela, según Hitler, en su especial capacidad de trascender los límites del propio «yo» para fusionarse en un cuerpo colectivo. Abunda en *Mein Kampf* la terminología médica con la que Hitler explica los males que aquejan a la nación y los remedios políticos recomendables[96]. Cuando a raíz de un acuerdo con Stalin, Alemania pudo repatriar a los alemanes étnicos que vivían en la zona polaca bajo influencia soviética, el escritor y amigo de Himmler Hanns Johst interpreta este acontecimiento en enero de 1940 como la reintegración física del cuerpo nacional alemán en unos términos que nos recuerdan la imagen de la España desmembrada evocada por Nebrija en su famoso prólogo:

> Los parentescos de sangre, las ramificaciones de pueblos diseminados vuelven a reunirse en un cuerpo nacional renovado y aumentado. Ya no queda límite entre el afuera y adentro. Toda conciencia alemana, toda existencia alemana en este mundo se ha constituido en un solo organismo al que le infunde vida un solo corazón, al que le infunde espíritu una sola alma y que es disciplinado por un solo poder, dirigido por una sola voluntad –formada y dirigida por su creador Adolf Hitler[97].

Paralelamente, la eliminación del pueblo judío será evocada en términos de descomposición física de un único cuerpo orgánico. En un informe sobre su visita al gueto judío de Varsovia, antes de que fuera puesto en marcha el exterminio industrializado, Alfred Rosenberg evoca sus impresiones sobre la degeneración del pueblo judío: «Si aún queda gente que por algún motivo sienta simpatía por los judíos, tendrán que ver el gueto [...]. Si vieran a esta raza amontonada, descomponiéndose y consumiéndose, del todo putrefacta, se disiparía rápidamente cualquier sentimiento caritativo»[98].

El nazismo, por su radicalidad, ofrece una ventana que

permite observar las implicaciones últimas que el concepto corporal, organicista de la nación puede tener en un contexto social donde la ciencia médica y el higienismo han sustituido a la religión como razón de Estado. Mientras que en el casticismo hispánico la noción de «cuerpo nacional» no llega a perder totalmente su dimensión espiritual, en la Alemania nazi cobra un valor estrictamente materialista, físico. El desarrollo de las ciencias, y sobre todo a partir del siglo XIX las teorías evolucionistas, el darwinismo social, la ciencia eugenésica además de la ciencia médica, contribuyeron a crear una concepción literalmente biológica de la nación como un solo cuerpo que puede enfermar y morir colectivamente. En *Mein Kampf*, resulta altamente borrosa la frontera entre el uso literal y figurado del lenguaje médico. Dentro de un mismo capítulo, Hitler pasa de analizar la «infección que sufría el pueblo, en un sentido político y moral», a interpretar su desgaste físico por una «siniestra corriente de envenenamiento orgánico»[99]. En cuanto a la primera infección, se refiere al influjo judío en la vida nacional: «De este modo pudo el veneno infiltrarse insensiblemente en la sangre de nuestro pueblo y obrar sin que el Estado hubiese sido capaz de dominar el mal»[100]. Del «envenenamiento orgánico» –la «infección colectiva» a consecuencia de la propagación de la sífilis– culpa a la prostitución, cuyos nefastos efectos se pueden contemplar «en los manicomios» y «en la infancia»[101]. Es aquí donde, a la hora de formular remedios, el lenguaje médico va perdiendo poco a poco su valor figurado y permite a Hitler exponer su proyecto eugenésico de las esterilizaciones obligatorias, didácticamente disfrazado en la metáfora de la lucha contra las enfermedades contagiosas:

> Sólo después de la ejecución de estas medidas puede contarse con la posibilidad de una acción médico-profiláctica de resultado eficaz. Pero tampoco aquí puede tratarse de procedimientos a medias, sino de las más radicales decisiones. Es un contrasentido el dar a enfermos incurables la posibilidad constante, por decirlo así, de contagiar a los sanos. ¿Qué sentimiento de humanidad es ese según el cual por no hacer daño a uno solo se deja que otros cien sucumban...? El imperativo de hacer impo-

sible a los seres defectuosos la procreación de una descendencia también defectuosa, es un imperativo de la más clara razón y significa, en su aplicación sistemática, la más humana acción de la humanidad. Ahorrará sufrimientos a millones de seres inocentes y determinará finalmente para el porvenir un mejoramiento progresivo. Se deberá proceder sin piedad, si el caso lo requiere, al aislamiento de enfermos incurables, bárbara medida para el infeliz afectado, pero una bendición para sus contemporáneos y para la posteridad[102].

En la segunda parte de *Mein Kampf*, escrita dos años más tarde, en 1926, Hitler habla ya sin tapujos de sus proyectos de eugenesia racial en un lenguaje médico totalmente despojado de matices metafóricos. De acuerdo con esta visión, el cuidado de la nación, su regeneración y preservación estaban literalmente entre las manos del gremio médico. A partir de 1933, los médicos nazificados no veían ninguna contradicción entre sus prácticas asesinas y el juramento hipocrático prestado en el momento de acceder a la profesión. En una entrevista recogida por Lifton, el ex médico nazi Fritz Klein explica a posteriori su misión dentro del proyecto hitleriano, afirmando que «como médico quiero preservar la vida. Por respeto a la vida humana extirparía un apéndice putrefacto de un cuerpo enfermo. Y este apéndice putrefacto en el cuerpo de la humanidad es el judío»[103]. Un superviviente define Auschwitz como «una operación médica»[104], operación dirigida en cada una de sus fases por los médicos, que mediante la eliminación de los elementos patógenos que amenazaban a la raza aria trataban de curar el *Volkskörper* alemán, el enfermo cuerpo nacional. Y en el juicio de Eichmann celebrado en Jerusalén en 1962, la defensa calificó el gas utilizado para liquidar a los judíos como un «procedimiento médico»[105], tan médico como la propia acción de matar[106].

La nacionalización del cuerpo y de la razón, convertidos en *Volkskörper* y razón de Estado, unida a un concepto medicalizado de la política, ofreció, tanto en el caso español como en el alemán, la ideología necesaria para legimitar la expulsión, la eliminación del Otro. En la España casticista, esta eliminación se plasmó en forma de etnocidio combinado

con el alejamiento físico por el destierro y, para los más recalcitrantes, la eliminación física en la hoguera inquisitorial. En la Alemania nazi, donde las nociones de cuerpo nacional y razón de Estado se unieron en un contexto de racionalismo científico secularizado, todas las barreras médico-técnicas e ideológicas para depurar al cuerpo nacional mediante un genocidio físico de características industriales habían sido vencidas.

«Ein Volk, ein»: Un pueblo, uno

La sincronización social o *Gleichschaltung*

El objetivo de la política racial del nazismo fue la creación de una comunidad étnica homogénea, un «cuerpo nacional» o *Volkskörper*. El término nazi-alemán de *Gleichschaltung* o sincronización de la sociedad expresa muy bien la acción política puesta al servicio de este objetivo. Demográficamente implica la eliminación (social o física) de los elementos alógenos, *Fremdkörper*, cuerpos extraños al cuerpo nacional; en el plano cultural, significa la imposición de un modelo cultural único, mientras que en lo social la sincronización se centra en disciplinar y controlar los usos y costumbres de los considerados coétnicos o *Volksgenossen*. En el plano ideológico, la libertad de conciencia queda sustituida por un adoctrinamiento sistemático y obligatorio. El objetivo final es la adecuación de todas las células que componen el cuerpo nacional al ideal (racial o religioso) en que se inspira la «razón de Estado».

Valga como ejemplo la política educativa. A pesar de abarcar a la totalidad de la comunidad étnica, la política de nazificación se centró prioritariamente en el disciplinamiento de la juventud alemana. El 19 de marzo de 1922, el *Völkischer Beobachter* publicó un llamamiento a la juventud alemana para afiliarse a la sección juvenil del partido nazi[107]. Apelaba, para ello, al amor a la patria y al pueblo alemán, sus valores étnicos y espirituales y el repudio de los valores judíos. La apuesta por la juventud en el proyecto de nazificación total de la población alemana se intensifica a partir de 1933, después de la llegada de Hitler al poder. Si en 1932 había algo más de cien mil jóvenes hitlerianos, en 1939 las Juventudes Hitlerianas contaban con más de siete millones de

miembros[108]. Después de una investigación racial que tenía que establecer sus raíces arias, los niños a partir de los seis años eran incorporados al *Jungvolk*, para de ahí pasar a la *Hitlerjugend* a los catorce años. En la ceremonia de adhesión, los nuevos miembros juraban fidelidad al Führer y se comprometían a defender el honor y la sangre patrios. Para suplir la escasez de instructores cualificados para adoctrinar a tantos jóvenes en el nazismo se crearon escuelas especiales de formación, las Reichsführerschulen, donde en un programa de instrucción intensiva de tres semanas se preparaba a los monitores de las Juventudes Hitlerianas. En el primer año de su funcionamiento, en 1934, estas escuelas habían formado ya a más de treinta mil instructores[109]. El 1 de diciembre de 1936, la normativa sobre las Juventudes Hitlerianas pone fuera de la ley a todas las demás asociaciones juveniles, consagrando el proceso de nazificación total de la juventud alemana. Paralelamente se introduce la nazificación en la enseñanza. En todas las materias lectivas, desde la clase de biología hasta la de matemáticas, se introduce la cosmovisión étnico-racial del nazismo. Antes de su exclusión de los colegios «arios», los alumnos judíos servían de material didáctico para la clase racial. El profesor enseñaba, con estos ejemplos vivos, los rasgos físicos que permitían distinguir entre arios y judíos: forma de la nariz, cráneo, ojos, color de la piel, además del hecho de la circuncisión. En las paredes de las aulas se exhibían como material didáctico fotos de judíos, de perfil y de frente, como si se tratara de criminales[110]. Por supuesto, una nazificación eficaz suponía la exclusión de todos los profesores judíos de los distintos niveles del sistema de enseñanza. Desde su primer día escolar, los niños recibían clases de antisemitismo a través de ilustraciones caricaturales en los libros de texto y del aprendizaje de canciones. Después del cierre obligatorio de los colegios confesionales en 1936, la enseñanza de la religión quedó evacuada del programa escolar y los símbolos religiosos fueron recuperados al servicio del nazismo, donde el nombre de Hitler vino a sustituir al de Dios en las oraciones[111]. La Hitlerjugend disponía igualmente de un cuerpo de propagandistas formados con el fin de divulgar el mensaje del nazismo entre la juven-

tud por todo el territorio alemán. Esta nazificación obligatoria y general convirtió a los jóvenes alemanes en instrumento de la nazificación de la población adulta. A los jóvenes se les incitaba, desde el movimiento hitleriano, a denunciar a sus propios padres si éstos se mostraban desleales con el régimen, y los padres, con tal de no exponer a sus hijos a la marginación social y las vejaciones de sus compañeros, procuraban ocultar su antipatía por el nazismo[112].

Dos años después de la puesta en vigor de su programa de nazificación obligatoria, Hitler pudo escribir que:

> Estos jóvenes no aprenden otra cosa que a pensar como alemanes y actuar como alemanes; estos chicos entran en nuestra organización a la edad de diez años y reciben por primera vez un soplo de aire fresco; después, cuatro años más tarde, pasan del Jungvolk a las Juventudes Hitlerianas y ahí los mantenemos durante otros cuatro años. Aún entonces no están ni mucho menos preparados para regresar a las manos de quienes crearon nuestras barreras de clases y de estatus; en lugar de eso, los tomamos inmediatamente en el Partido, en el Frente del Trabajo, en las SA o las SS, en el NSKK, etcétera. Y si permanecen allí dieciocho meses o dos años y aún no se han convertido en auténticos nacionalsocialistas, pasan al Servicio de Trabajo donde son pulidos durante seis o siete meses, y todo ello bajo un mismo símbolo, la espada alemana. Y si después de seis o siete meses aún quedan restos de conciencia de clase o de orgullo de estatus, entonces la Wehrmacht asumirá el tratamiento completo durante otros dos años y a su regreso, dos o cuatro años después, para evitar que se deslicen de vuelta hacia los viejos hábitos, los llevaremos de inmediato a las SA, SS, etc., y no volverán a ser libres para el resto de sus vidas[113].

Difícilmente se podría formular mejor el poder totalizador de la socialización controlada por el Estado. El *output* inevitable era el *Homo germanicus*, plenamente consciente de su propia etnicidad. Ya en *Mein Kampf*, Hitler había escrito que:

> La culminación de toda la labor educacional del Estado racista consistirá en infiltrar instintiva y racionalmente en los corazo-

nes y los cerebros de la juventud que le está confiada, la noción y el sentimiento de raza. Ningún adolescente, sea varón o mujer, deberá dejar la escuela antes de hallarse plenamente compenetrado con lo que significa la puridad de la sangre y su necesidad[114].

Si tenemos en cuenta el parámetro temporal, la formación del nuevo *Homo germanicus* mediante un programa intensivo de nazificación logró su objetivo en una generación. Lo interesante del caso nazi es su perfecta delimitación en el tiempo. Desde que se crearon las Juventudes Hitlerianas en 1922 hasta la derrota del nazismo y el proceso de desnazificación pasando por la nazificación general obligatoria en 1936, podemos estudiar todo el proceso de adoctrinamiento en su fase inicial, su auge y desmantelamiento. Podemos estudiar cómo en menos de veinte años se consigue poner en pie las estructuras de socialización adecuadas para modelar a la comunidad nacional de acuerdo con el proyecto etnicista. Aunque las posibilidades comparativas con el caso español son obvias, la extensión temporal de éste y, sobre todo, la dificultad de delimitar su fase inicial y final hace más difícil reconocer y estudiar sus estructuras de socialización. También aquí, el principal objetivo fue la creación de una comunidad nacional idéntica a sí misma, reproductora del *Homo hispanus*, es decir, cristiano puro. Hoy en día, los estudios inquisitoriales insisten en el papel de disciplinamiento social aparte de religioso que desempeñó el Santo Oficio a lo largo de su existencia, en un intento de obtener lo que en terminología nazi se llamaría la *Gleichschaltung* o sincronización de la sociedad con la ideología política imperante[115].

Llama la atención el hecho de que el etnonacionalismo nazi haya quedado particularmente asociado con el Holocausto, el brutal y bestial proceso de eliminación física del Otro, mientras que en el caso español haya sido el instrumento mismo de la *Gleichschaltung*, es decir, la Inquisición, la que haya quedado plasmada en símbolo por antonomasia de una política etnicista marcada por el adoctrinamiento agresivo y la represión.

En sus *Cartas de España*, José Blanco White evoca en va-

rias ocasiones el papel de la Inquisición y de las instituciones eclesiásticas como instrumentos de la sincronización totalitaria impuesta durante siglos sobre el pueblo español. El testimonio autobiográfico de Blanco White coincide con la época de vejez de la institución inquisitorial, apenas unos años antes de su primera abolición, y sin embargo, como podemos leer en las *Cartas*, la decrepitud del Santo Tribunal no mermaba para nada su eficacia. El juicio de Blanco White sobre el sistema educativo es demoledor:

> Pocas son las ventajas que un joven puede sacar de los estudios universitarios en España. Esperar que exista un plan racional de estudios en un país en el que la Inquisición está constantemente al acecho para mantener la inteligencia humana dentro de los límites que la Iglesia romana, con su ejército de teólogos, ha puesto al progreso, sería manifestar un desconocimiento total de las características de nuestra religión. Gracias a la unión que hay entre nuestra Iglesia y nuestro Estado, los teólogos católicos casi han conseguido mantener la instrucción pública a su mismo nivel. [...]
>
> No sólo hay que creer lo que cree la Inquisición, sino que hay que someterse implícitamente a las teorías y explicaciones de sus teólogos. [...]
>
> Pero sería muy largo y tedioso dar a conocer todos los eslabones con los que la Inquisición ha formado la cadena que ata y paraliza las inteligencias de este país. [...] ¿Quién se aventurará a caminar por el sendero de la cultura, cuando conduce derechamente a las cárceles de la Inquisición[116]?

La peculiar confusión entre etnicidad y religión en la España casticista hace que la interpretación historiográfica de la institución inquisitorial se siga debatiendo entre una interpretación «racialista» y otra religiosa. La ambigüedad interpretativa está presente desde el mismo momento en que fue concebida la creación del Santo Oficio en España. Para el franciscano Alonso de Espina, confesor de Enrique IV, el peligro de judíos y conversos –tratados por él como herejes– justificaría, a mediados del siglo XV, el establecimiento de la Inquisición en Castilla. En su identificación de los grupos so-

ciales que amenazan al país, la desviación ideológica (herejía) y la desviación étnica de la norma quedan equiparadas[117]. ¿Cabe reconocer una motivación «racial» en la actuación del tribunal inquisitorial, este instrumento de la *Gleichschaltung* por excelencia? La norma de referencia para el proceso de sincronización total de la sociedad no era exclusivamente ideológica (religión cristiana) sino también cultural (la tradición castellana). En la medida en que a los conversos, tanto por su pasado religioso como por su tradición cultural, les era muy difícil responder a este doble requisito, era lógico que se convirtieran en víctimas privilegiadas del Santo Oficio, sin que éste obedeciera de forma explícita a una motivación de tipo racial[118]. Sobre todo en los primeros años de su actuación, el tribunal de la Inquisición se cebó primordialmente en los conversos, lo que le confiere un marcado carácter étnico[119]. Frente a la tesis de Netanyahu que divisa una motivación racista en la creación de la Inquisición española, García y Moreno destacan la multifuncionalidad de esta institución y su constante reorientación en la represión (conversos, protestantes, librepensadores, etc.) al servicio del poder dominante durante los tres siglos y medio de su existencia[120]. Cabe destacar, en este contexto, que la tesis étnica de la Inquisición (instrumento de persecución racialista) no está necesariamente en contradicción con la puramente ideológica (instrumento de persecución religiosa) o culturalista (instrumento aculturador y de disciplinamiento). Es revelador a este respecto la conciencia que tenían los mismos responsables políticos e inquisitoriales del calado étnico de la persecución inquisitorial. El descubrimiento de núcleos protestantes entre la nobleza cristianovieja de Castilla hacia mediados del siglo XVI, produce tal consternación que el inquisidor Fernando de Valdés advierte a Carlos V de la necesidad de un mayor rigor en la actuación del Santo Oficio, pues «ay gran sospecha que podrían suceder mayores daños si se usase contra ellos de la benignidad que se [h]a usado en el Sancto Officio con los convertidos de la ley de Moisén y de la secta de Mahoma, que comúnmente [h]an sido gente baxa»[121]. Y desde su residencia en Yuste, con fecha de 25 de mayo de 1558, Carlos V envía una carta a su hija Juana, quien en

aquel momento asumía la regencia de España durante la ausencia del rey Felipe, recomendándole el método aplicado en Flandes. En el texto se aprecia la inflexión de una política inquisitorial inspirada en motivos etnorreligiosos hacia la instrumentalización meramente político-estatal de esta institución. Viendo en los protestantes unos conspiradores rebeldes, «sediciosos, escandalosos, alborotadores e inquietadores de la república», después de destacar la importancia del asunto para la razón de Estado («este negocio importa más al servicio de nuestro señor, bien y conservación de estos Reynos»), Carlos V aconseja:

> Y pues viene a propósito, no dexaré de decir lo que se me acuerda que passó y se usa acerca de esto en los estados de Flandes [...] y es que, queriendo yo poner Inquisición para el remedio y castigo de estas heregías que algunos han heredado de la vezindad de Alemania y Inglaterra y aun de Francia, huvo tan gran contradición por todos diziendo que no havía judíos entre ellos. Y assí, después de haver havido algunas demandas y respuestas, se tomó por medio de hazer una orden en que se declarasse todas personas de qualquier estado y condición que fuessen que incurriessen en alguno de los casos allí contenidos, ipso facto fuesen quemados y confiscada su hazienda[122].

Este alcance totalitario de la Inquisición sobre el conjunto de la población fue destacado por el historiador Cecil Roth cuando compuso, en 1937, en plena época del nazismo, su estudio sobre la Inquisición española:

> Quienes padecieron los efectos de la Inquisición no fueron únicamente las personas cuya conducta daba pie a sospechas, o cuyos antepasados pertenecieron a determinada minoría étnica o religiosa. Comprendían todos los habitantes del país; todos los que debían ser circunspectos al hablar, no fuera a oírles algún espía inquisitorial; todos los maestros, que se veían obligados a sopesar cuidadosamente cada una de sus palabras, no fueran a expresar alguna idea que no resistiese un examen atento desde el punto de vista de los convencionalismos aceptados; todos los escritores, que tenían que escrutar y reescrutar todas las lí-

neas antes de mandarlas a la imprenta, por miedo a que alguna frase imprudente o alguna agudeza irreflexiva les costara su libertad durante meses o años, o incluso hiciera caer sobre ellos una suerte todavía peor[123].

Al margen de la Inquisición, el conjunto de las instituciones cristianas colaboraba en esta ardua labor de *Gleichschaltung*, como lo demuestran los esfuerzos de socialización mediante la escolarización de niños moriscos por parte de los jesuitas en la segunda mitad del siglo XVI. En su análisis del caso, Bernard Vincent escribe lo siguiente:

Predicando y confesando [los jesuitas] se dirigen al pueblo morisco en general. Pero los jesuitas también intentan instruir a los que podrían convertirse en miembros activos de una evangelización profunda dentro de la comunidad morisca. La enseñanza es la piedra de toque de su obra. Va principalmente dirigida a los niños, ya que los jesuitas, que en este punto coinciden con sus contemporáneos, están persuadidos de que en los adultos está demasiado arraigada la fe de sus antepasados para llegar a convertirse realmente. [...] En cambio, ponen gran interés en los niños, siempre que estén alejados durante el mayor tiempo posible del ámbito familiar. La catequesis se realiza en dos niveles complementarios. El primero va dirigido a la mayoría, y en él se enseña a leer y escribir, algunas oraciones (el padrenuestro, el avemaría, el credo, la salve), algunos gestos esenciales (la señal de la cruz, la genuflexión) y los rudimentos de la doctrina cristiana. El segundo está reservado a una elite previamente seleccionada. Los más aptos reciben entonces de los jesuitas una educación permanente en régimen de internado[124].

El reglamento interno de la Casa de los niños moriscos del Albaicín, reproducido en un apéndice por Bernard Vincent, nos habla de «aprovechar a los niños en santa doctrina y buenas costumbres», enseñarles «a levantar como cristianos», «enseñalles a ser devotos de nuestro señor y de nuestra señora y del santo de su nombre y el angel de su guarda», «enseñalles ha a saludar con el nombre de Jesus y a que se junten con buenos y que huigan de malas compañias», por

fin, «procurar que los niños ni uno ni dos no salgan de casa por cosa ninguna ni ha de mandar ni un paso si no fuere a sus entierros los que hubieren de ir y un hermano con ellos porque no se enseñen andar por las calles y se les olvide las virtudes y costumbres que deprienden en casa»[125].

En sus programas educativos, ambos totalitarismos, casticismo y nazismo, ponen el énfasis en su respectivo principio inspirador de la «razón de Estado». Mientras que la educación casticista gira en torno al adoctrinamiento cristiano, el modelo nazi de la educación se centra en la eugenesia racial.

¿Alemanes corrientes, españoles corrientes?

Conviene detenernos un momento en el papel del «pueblo» en este proceso de sincronización de la sociedad con la ideología política imperante. En su libro *Historia de un alemán: memorias 1914-1933*, Sebastian Haffner describe la rapidez fulgurante con la que en la Alemania nazi este proceso se realizó[126]. En apenas dos meses, desde las elecciones del 5 de marzo de 1933, que significaron la consolidación del partido nazi en el poder, hasta el verano de ese mismo año, momento en que termina el libro, la sociedad alemana se había transformado profundamente y el «disciplinamiento» de la población de acuerdo con el proyecto nazi había quedado impuesto sin mayores problemas ni resistencia. La *Gleichschaltung*, que en principio parece limitarse a la esfera pública con la nazificación de todo el estamento público, político, jurídico, económico o educativo, poco a poco se va infiltrando en el espacio privado, íntimo, de cada alemán, ya fuera «ario» o «judío». Haffner recuerda los dos meses de marzo y abril de 1933 como una época de despedida, una despedida radical del mundo en que había vivido hasta aquel momento: despedida de amigos, libros, costumbres y pensamientos. Ni siquiera la retirada hacia el espacio privado, la huida hacia sí mismo, podían sustraerle al asfixiante ambiente de una sociedad nazificada. Sólo el exilio voluntario, el alejamiento físico ofrecían una salida. A pesar de su convicción temprana de que el exilio voluntario era la única sa-

lida digna que le quedaba, Haffner tardaría en ejecutar su decisión. Jurista de formación y literato por vocación, se busca, en los primeros años del nazismo, un empleo «apolítico» en una editorial, pensando que sería posible vivir una vida al margen. En 1934 conoce a su futura esposa, Erika Hirsch, de religión protestante pero, según descubrieron los nazis en documentos de la primera mitad del siglo XIX, de origen judío, por lo que en virtud de la ley del 1 de abril de 1933 había sido desposeída de su cargo de bibliotecaria en una Escuela Superior. Después de unos años de vida compartida en la ilegalidad (con la complacencia de su amo de llaves nazi), cuando en 1938 Erika se queda embarazada, el nazismo se convierte también para Haffner en una amenaza existencial. Es entonces cuando decide abandonar su patria y emigrar a Gran Bretaña.

El caso de Haffner es interesante. Por una parte muestra la trampa que significa el etnicismo radical elevado a religión política para los coétnicos, para los que a primera vista no tienen nada que temer ni perder: los alemanes «arios» en la Alemania nazi, los cristianos viejos en la España inquisitorial. La única manera de eludir la trampa consiste en la ruptura radical con la sociedad. El testimonio de Haffner muestra, sin embargo, que se trata de una decisión difícil de tomar por muy irrespirable que se haga el ambiente social y político, y que esta decisión es sistemáticamente aplazada hasta que la amenaza se convierta en amenaza física. Mientras que el sistema no se convierta a nivel personal en un peligro para la supervivencia física y sólo amenaza al espíritu, la libertad de pensar, la huida se busca en un recogimiento místico y en la esperanza en la llegada de tiempos mejores, en el fin de la sinrazón. Son comparables (aunque situados en el bando de los étnicamente impuros) los ejemplos españoles de Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, cuyas vidas «contempladas en un aislamiento místico» no se pueden separar de su condición personal en una sociedad obsesionada con la pureza de sangre, o el ejemplo de Luis Vives, huérfano de padre quemado vivo en la hoguera inquisitorial y de madre cuyos huesos fueron desenterrados y quemados póstumamente, que voluntariamente opta por el exilio a la edad de dieciséis años[127].

En la España casticista, el sostenido esfuerzo de sincronización social tuvo como resultado que durante siglos toda la vida social e individual de los españoles estuvo «tocada» por la Inquisición. En el relato que nos hace Blanco White de la vida en España a principios del siglo XIX reconocemos fácilmente la reacción de Sebastian Haffner en la Alemania nazi, cuando tan sólo una huida hacia dentro o un alejamiento físico permitían liberarse del asfixiante fanatismo totalitario:

> En cuanto a mis amigos íntimos [...] se pasan la vida –y mucho me temo que infructuosamente– desahogando en sus conversaciones privadas los sentimientos reprimidos de indignación y ridículo que las instituciones religiosas de este país producen en los que se ven obligados a aceptarlas como si tuvieran autoridad divina. Inglaterra me ha madurado de tal forma que me doy cuenta de la inutilidad e insensatez de esta conducta. [...] Pero al vivir bajo este intolerable sistema de opresión intelectual hemos llegado a asociar las leyes españolas con el despotismo y el cristianismo con la persecución y el absurdo. A mi regreso de Inglaterra yo mismo me veo recaer involuntariamente en estos viejos hábitos de mi espíritu, y en cuanto a mis amigos, que nunca han salido de este país, cualquier intento de romperlos sería completamente inútil. El desaliento los lleva a lecturas e ideas que sólo conducen a un reprimido despecho y a sarcasmos ocultos. [...] Yo tengo que confesar por mi parte que si me dejara arrastrar por mis naturales impulsos instintivos, pisotearía y profanaría todos los santos y reliquias del país. Pero tal como están las cosas me contento con burlarme interiormente de ellos durante todo el día. Creo que, a pesar de todo, si las circunstancias cambiaran obraría con más sobriedad de lo que pienso[128].

Asimismo, este perspicaz escritor nos describe cómo un día consigue romper las cadenas de la cárcel inquisitorial interior en la que el sistema socializador y educativo español le tenía encerrado. Durante un paseo por la orilla del Guadalquivir, Blanco White entabla conversación con un caballero «que había sido nombrado últimamente por el gobierno para un importante puesto en nuestra Audiencia territorial»:

Hacía poco tiempo que nos conocíamos, y él, a pesar de que su temor a la Inquisición lo hacía cauteloso, todavía se mostraba amistoso y comunicativo. [...] Movido por un impulso irresistible me aventuré con él en un terreno neutral [...] hasta que la cadena de pensamientos que yo había permitido que se infiltrara por entre el débil baluarte de mis temores creció más y más y salió de su larga y estrecha prisión con la violencia de un torrente. Me escuchó con amabilidad y le descubrí todas las dudas que albergaba en mi corazón. [...] Sería imposible describir el miedo que se apoderó de mí cuando me despedí de mi bondadoso confidente. Me parecía que las prisiones de la Inquisición estaban dispuestas a cerrar sobre mí sus pesadas puertas, y el mismo infierno, que acababa de negar, se me aparecía con sus fauces abiertas para devorarme. Pero pasaron varios días y nada malo sucedió. [...] Nunca he experimentado mayor placer que la primera vez que saboreé la libertad de pensar. [...] El conocimiento intuitivo de los que mantienen en común los mismos principios perseguidos me puso pronto en contacto con algunos compañeros de mi misma profesión, profundamente versados en la filosofía francesa. [...] Con el pretexto de estar retirado para estudiar me he preparado un pequeño cuarto, en el que sólo admito a mis amigos confidenciales. Allí están mis libros prohibidos, perfectamente ocultos en un buen escondrijo debajo de la escalera. Sobre la mesa sólo tengo el Breviario, con su encuadernación negra, sus broches y sus hojas de canto dorado, para burlar las sospechas de cualquier intruso[129].

Esta atrevida conquista de la «libertad de pensar» no le permite, sin embargo, pasar a la oposición activa contra el fanático sistema opresor. La única resistencia a la que se atreve es la reclusión, una resistencia pasiva, íntima y secreta, en una pequeña isla personal de libertad ilusoria.

Blanco White no fue sino una víctima ya tardía de lo que Marcel Bataillon en su día llamó «la exigencia de impermeable ortodoxia del país protegido, hasta la asfixia, por el sistema inquisitorial»[130]. El propio Bataillon cita una carta de Rodrigo Manrique, hijo del entonces inquisidor general, a su autodesterrado maestro Luis Vives: «En efecto, cada vez resulta más evidente que ya nadie podrá cultivar medianamen-

te las buenas letras en España sin que al punto se descubra en él un cúmulo de herejías, de errores, de taras judaicas. De tal manera es esto que se ha impuesto silencio a los doctos [...]»[131]. Esta «ley del silencio»[132] combinada con la «inquisición inmanente»[133], o sea el imperativo de denunciarse unos a otros, enrareció hasta tal punto el ambiente social e intelectual español que el mismo fray Luis de León, él mismo víctima de este mecanismo opresor, se vio llevado a denunciar, después de su propio proceso, a un colega suyo, el teólogo dominico Báñez, por opiniones heréticas[134]. Para varios de sus libros, fray Luis de León escogió de portada el emblema del árbol podado, la encina «desmochada con hacha poderosa, que de ese mesmo hierro que es cortada cobra vigor y fuerza renovada». Para Unamuno, sin embargo, la poda a la que la Inquisición, «aduana del unitarismo casticista», sometió durante siglos la vida intelectual y social española no tuvo ningún efecto saludable sino que acabó simplemente «estropeando el árbol»[135].

Si interpretamos bien el testimonio de Haffner, en apenas dos meses de terror el nazismo consiguió imponerse en la sociedad alemana sin apenas encontrar resistencia. La facilidad con la que se implantó el nuevo régimen, que ni siquiera había contado con la aprobación electoral de la mayoría de los alemanes, era, para Haffner, enigmática[136]. Perdiendo de vista la percepción contemporánea evocada por Sebastian Haffner o también por Victor Klemperer, Goldhagen no se rindió ante el enigma y, presumiendo de un enfoque antropológico, buscó la explicación en una supuesta esencia alemana, muy en contra de todo rigor científico. Como es sabido, la tesis de Godhagen suscitó un rico debate intelectual en el que, aparte de otros defectos de su obra, sobre todo el planteamiento esencialista fue duramente criticado. Nos parece muy acertada, a este respecto, la observación de Édouard Conte:

> Sin embargo, importa subrayar con vigor el peligro que comportaría la afirmación retrospectiva según la cual el «antisemitismo exterminador» ha podido ser un rasgo innato, hasta constitutivo, de lo «germano» antes de 1945. Al sugerir precisamente esto en *Hitler's Willing Executioners*, Daniel Goldha-

gen (1996) corre el riesgo de proceder a una simple inversión de los términos de las tesis que él mismo refuta, y de validar así ciertos postulados esencialistas avanzados por los propios nazis para legitimar su odio al mestizaje[137].

El peligro contra el que Conte advierte es precisamente lo que ocurrió en la España postinquisitorial, donde varias generaciones de historiadores siguieron confirmando los mismos postulados esencialistas del casticismo. El argumento de la (cuasi) esencial incompatibilidad étnica entre españoles (cristianos) y moros o judíos se puede trazar y documentar en numerosos escritos de análisis cultural, histórico o de pensamiento filosófico español. Cuando Menéndez y Pelayo a finales del siglo XIX define la Inquisición como «hija del espíritu genuino del pueblo español»[138] se hace el eco tardío de una España que durante siglos había vivido imbuida de endoctrinamiento casticista. La virulencia de los debates de las Cortes de Cádiz en torno a la abolición del Santo Oficio muestran el alto grado de identificación que los más de tres siglos de *Gleichschaltung* habían conseguido instalar entre la población. Totalmente de acuerdo con la doctrina etnonacionalista en que habían sido socializados, para numerosos diputados de estas Cortes la Inquisición era el espejo del alma española, el producto natural de la esencial intolerancia del hombre hispanocristiano, de modo que su abolición atentaría contra la existencia misma del pueblo español. Si, después de la guerra mundial, la inmensa mayoría de la población alemana –salvo una exigua minoría de nazis fanáticos– no tardó en darse cuenta de la trampa en la que el nazismo les había hecho caer, en España el desmantelamiento de las estructuras institucionales del casticismo (Inquisición y estatutos de limpieza de sangre) no se acompañó del distanciamiento generalizado con respecto a los postulados de esta ideología. Cabe invocar a este respecto la diferencia de impacto temporal de ambos etnonacionalismos. El nazismo tiene un principio y un final claramente delimitados. Los alemanes que vivían bajo el régimen nazi tenían conciencia de cómo había sido la sociedad alemana antes de que fuera intoxicada por la obsesión etnicista (precisamente por la au-

sencia de referencias a una Alemania diferente, la juventud alemana se convirtió en una presa fácil y privilegiada del sistema). Con la derrota del nazismo se sometió al país a una cura de saneamiento: la desnazificación obligatoria. La España casticista, sin embargo, carece de un principio y final tan nítidamente delimitados. La larga duración de la represión inquisitorial consiguió borrar toda conciencia de un modelo de sociedad diferente. A falta de un referente contrastante, para los españoles que vivían bajo el régimen inquisitorial resultaba muy difícil sustraerse a la obsesión etnorreligiosa que reinaba en la sociedad. Esta falta de referente ayuda también a comprender el caso de las comunidades criptojudías de Portugal, comunidades tan identificadas con el sistema inquisitorial que la abolición de este tribunal ya poco pudo alterar su tradicional modo de vida, convirtiéndolas en una muestra viva de cómo la Inquisición se había incrustado en las identidades colectivas peninsulares. El dificultoso proceso de abolición de la Inquisición y los sucesivos intentos de resucitarla hicieron intuir que la desinfección doctrinaria de la sociedad española jamás llegaría a ser tan sistemática como lo ha sido la desnazificación de Alemania.

Los asociales

Todo aquel que, en la sociedad etnonacionalista, no se adapte al molde impuesto por la *Gleichschaltung* total y totalitaria, queda al margen de la sociedad. Son elementos «asociales», *Gemeinschaftsfremden*, o malos cristianos y herejes. En una circular del ministro del Interior nazi de 14 de diciembre de 1937 sobre la «lucha preventiva contra el crimen» la figura del «asocial» en la Alemania nazi queda definida como sigue: «Serán consideradas asociales aquellas personas que a través de su comportamiento para con la comunidad, el cual puede no ser criminal en sí mismo, demuestren que no se adaptan a la comunidad»[139]. Esta definición encaja perfectamente dentro de la lógica etnicista que busca la adecuación de todos y cada uno de los miembros que constituyen el

«cuerpo social» a una norma identitaria única. La especificación «el cual puede no ser criminal en sí mismo» nos recuerda la pragmática de Felipe II que había prohibido las tradiciones populares moriscas: «que en bodas, velaciones y fiestas semejantes siguieran las costumbres cristianas [...] sin hacer zambras, ni leilas, con instrumentos y cantares moriscos, *aunque éstos no fueran contrarios al Cristianismo*»[140]. Aunque se reconozca que la desviación de la norma no es per se criminal o anticristiana, sí será tratada como tal por el aparato de disciplinamiento y control social. De modo que, en la Alemania nazi serán la Policía Criminal y la Gestapo, en la España casticista el Santo Oficio los encargados de la caza de los «asociales», convirtiéndoles de iure en criminales y herejes. En un escrito anónimo de 1586 que denuncia los excesos de los estatutos de limpieza de sangre, el autor enumera como motivos de «infamia» o «afrenta» las siguientes categorías, puestas todas en pie de igualdad: «auer sido blasphemo, ladron, salteador de caminos, adultero, sacrilego, o ser inficionado de otro qualquier vicio como descender de linage de Judios aunque aya ducientos o trescientos años que sus abuelos se conuirtieron a nrã Sta Fe Chatolica [sic]»[141]. Una vez cerrado el círculo, es decir, una vez criminalizado o heretizado el comportamiento asocial, la justificación del mecanismo persecutorio en función de su peligro social gana en credibilidad. Diagnóstico y síntomas se hacen intercambiables: se es mal cristiano porque no se bebe vino ni se come cerdo y no se bebe vino ni se come cerdo porque se es mal cristiano. En una selección por parte de las SS de detenidos «enfermos» de los campos de concentración alemanes en agosto de 1941, el diagnóstico reza:

> Alfred Israel, 14.11.06 Düsseldorf, casado, judío. Empresario. Diagnóstico: fanático germanófobo y psicópata asocial. Síntomas principales: comunista curtido, indigno de llevar armas, sentencia penitenciaria por alta traición: seis años[142].

Y en su libro *Expulsión ivstificada de los moriscos españoles*, aparecido en 1612, Pedro Aznar Cardona escribe con respecto a los moriscos:

Si les arguyen, que ¿porque no bebian vino ni comían tocino? Respondían, que no todas las condiciones gustaban de un mismo comer, ni todos los estómagos llevaban bien una misma comida, y con esto disimulavan la observancia de su secta por la qual lo hazían, como se lo dixe a Iuan de Iuana Morisco, tenido por alfaquí de Epila, el qual como dando pelillo, y señalando que los echavan sin causa, me dixo, no nos echen de España, que ya comeremos tocino y beberemos vino. A quien respondí: el no beber vino, ni comer tocino, no os echa de España, sino el no comello por observancia de vuestra maldita secta. Esto es heregia y os condena y soys un gran perro, que si lo hizierades por amor de la virtud de la abstinencia fuera loable: como se alaba en algunos Santos, pero hazeyslo por vuestro Mahoma, como la sabemos [...][143].

La definición de las categorías de asociales está directamente vinculada al concepto organicista de la nación. La vida y salud del «cuerpo nacional» dependen de la contribución activa de cada una de sus células al organismo colectivo. Resulta significativo que, antes de que los judíos entrasen en escena en *Mein Kampf* como amenaza de la supervivencia del pueblo alemán y fuente de su degeneración, Hitler había aludido a otro enemigo interior que se convertiría más tarde en el primer blanco de su política de regeneración étnica del pueblo alemán mediante la estrategia del aniquilamiento. Se trata de los elementos depravados, deshumanizados, irrecuperables para el cuerpo de la nación. Es la lección que saca Hitler de su experiencia con el proletariado en Viena:

Ya en aquellos tiempos llegué a la conclusión de que sólo un doble procedimiento podía conducir a modificar la situación existente:

ESTABLECER MEJORES CONDICIONES PARA NUESTRO DESARROLLO A BASE DE UN PROFUNDO SENTIMIENTO DE RESPONSABILIDAD SOCIAL APAREJADO CON LA FÉRREA DECISIÓN DE ANUL'AR A LOS DEPRAVADOS INCORREGIBLES.

Del mismo modo que la Naturaleza no concentra su mayor energía en el mantenimiento de lo existente, sino más bien en la

selección de la descendencia como conservadora de la especie, así también en la vida humana no puede tratarse de mejorar artificialmente lo malo subsistente –cosa de suyo imposible en un 99 % de los casos, dada la índole del hombre– sino por el contrario debe procurarse asegurar bases más sanas para un ciclo de desarrollo venidero[144].

Es decir, la depuración de la comunidad nacional no se limita a la expulsión, extirpación de elementos alógenos. Han de eliminarse también las impurezas de entre el propio pueblo. En su crítica del concepto de ciudadanía alemana, Hitler aboga por la aplicación de ese doble criterio de selección:

No es que solamente se omita considerar el origen racial de semejante nuevo ciudadano, sino que hasta se prescinde de tomar en cuenta su estado de sanidad corporal. Nada importa que el sujeto esté más o menos carcomido por la sífilis; para el «Estado» actual, él es un bienvenido como conciudadano, siempre que no sea una carga económica o un peligro político[145].

Una vez los nazis en el poder, el primer programa aniquilador es el eugenésico, las esterilizaciones obligatorias dentro del marco de la Ley para la Prevención de Progenie con Enfermedades Hereditarias de 14 de julio de 1933, dirigida contra el propio pueblo «ario»[146]. En la segunda parte de *Mein Kampf*, escrita dos años después de la primera, Hitler define la conservación y depuración de los «elementos raciales de origen» mediante un programa eugenésico y de higiene racial como objetivo prioritario del Estado etnicista:

El fin supremo de un Estado racista *[des völkisches Staates]*, consiste en velar por la conservación de aquellos elementos raciales de origen que, como factores de cultura, fueron capaces de crear lo bello y lo digno inherente a una sociedad humana superior[147]. [...]

Es deber del Estado racista *[der völkische Staat]*, reparar los daños ocasionados en este orden. Tiene que comenzar por hacer de la cuestión raza el punto central de la vida general. Tiene que velar por la conservación de su pureza y tiene también que

consagrarse al niño como al tesoro más preciado de su pueblo. Está obligado a cuidarse de que sólo los individuos sanos tengan descendencia. [...] El Estado tendrá que ser el garantizador de un futuro milenario frente al cual nada significan, y no harán más que doblegarse, el deseo y el egoísmo individuales. [...] Aquel que física y mentalmente no es sano, no debe, no puede perpetuar sus males en el cuerpo de su hijo. Enorme es el trabajo educativo que pesa sobre el Estado racista en este orden, pero su obra aparecerá un día como un hecho más grandioso que la más gloriosa de las guerras de esta nuestra época burguesa[148].

Debido a su preocupación existencialista (el «aumento y conservación» de la nación), la política etnonacionalista se caracteriza generalmente por una ética sexual y laboral que enfatiza el proceso productivo. Por su supuesta «improductividad», dos minorías, los homosexuales y los gitanos, se convirtieron, tanto en el nazismo como en el casticismo, en prototipos del «asocial» y víctimas tempranas del régimen.

En España, la época de los Reyes Católicos marcó el final de un período de relativa tolerancia hacia ambas minorías sociales cuya persecución intensificada, que ha quedado más oculta en la historiografía, corre paralela con la de las grandes categorías de víctimas del casticismo, judíos y musulmanes.

Coincidiendo con las primeras rebeliones de los musulmanes del Albaicín, los Reyes Católicos tomaron las primeras medidas contra los gitanos el 4 de marzo de 1499. Esta minoría, cuya presencia en España se encuentra documentada desde el primer cuarto del siglo XV, había gozado hasta entonces de la protección de los soberanos cristianos. En la Pragmática de 1499 los Reyes se centran sobre todo en la ociosidad y la vida nómada que caracterizan a esta población[149]. Se les concede un plazo de sesenta días para sedentarizarse e insertarse en el mercado laboral. Cumplido este plazo se les aplicaría la legislación en vigor contra los vagabundos: «pena de azotes, expulsión, prisión, corte de orejas y, finalmente, esclavitud de por vida»[150]. La Pragmática de 1499 marcará la tónica de la política hacia esta minoría en los siglos subsiguientes. En 1560, Felipe II extiende las le-

yes contra los gitanos a todos aquellos que andan con ropas de gitanos, aunque no se desplacen en grupo, y a partir de 1563 los gitanos quedan catalogados oficialmente como vagabundos junto con los caldereros extranjeros y los mendigos[151]. En 1594, las Cortes castellanas redactan un proyecto que contempla la «solución definitiva» del problema gitano: «Consiste en separar a los gitanos de ambos sexos impidiéndoles reproducirse. No se pondría obstáculo a su unión con campesinos y, sobre todo, se velaría para que unos y otros trabajen con asiduidad. Se les quitarían los hijos para confiarlos, hasta los diez años, a orfelinatos donde se les enseñaría la doctrina cristiana. A partir de los diez años, los varones se iniciarían como aprendices y las niñas serían colocadas como sirvientas»[152]. Sin embargo, el proyecto queda en papel mojado y la búsqueda de la solución del problema gitano seguirá debatiéndose entre la opción expulsatoria o la sedentarización forzada (el proyecto de separación de sexos se colocará de nuevo sobre la mesa durante el reinado de Carlos III). Aparte de su ociosidad se les reprocha una vida al margen de la ley (la ley cristiana, entendida como espejo del orden natural)[153]. Al «ser hombres que parece viven sin ley», las Cortes de 1609 proponen vigilar estrechamente a los gitanos para controlar si están casados, si bautizan a los hijos, se confiesan y reciben los sacramentos[154]. El informe que presentan las Cortes el año siguiente es rotundamente negativo: «No son cristianos, ni confiesan, ni comulgan, ni ayunan. Comen carne en tiempos prohibidos, ni oyen misa; de manera que su vida es escandalosa, pues está cargada de ofensas de Dios»[155]. En 1695 se decide la sedentarización forzada de la población gitana a la vez que su diseminación demográfica con prohibición de desplazarse y encontrarse entre ellos. Son borrados asimismo todos sus rasgos distintivos (nombre, lengua, vestimenta) con el objetivo de conseguir su disolución étnica en el resto de la población. La Pragmática de 12 de junio de 1695, que precisa «la forma en que deven vivir los Gitanos», reconoce el fracaso de la anterior política etnocida: «aunque de muchos años à esta parte se ha procurado por justas, y gravisimas causas del servicio de dios Nuestro Señor, y bien de estos Reynos expeler, y exterminar de ellos

à los Gitanos, como gente tan perniciosa»[156]. Tampoco esta vez se cumplirá el objetivo de la Pragmática y medio siglo después se decide pasar a la solución del campo de trabajo. Unos diez mil gitanos sedentarizados en 1695 serán deportados en 1749 de sus pueblos para ser recluidos en hospicios, arsenales y fortalezas de acuerdo con su edad, sexo y estado de salud. En estas llamadas «residencias cerradas» serán puestos a trabajar bajo vigilancia. Las tentativas de evasión se pagan con la pena capital:

> El internamiento ya experimentado con éxito con los leprosos y después con los locos y todos los demás objetos de escándalo, ahora se va a intentar con los gitanos. Para los más desdichados de ellos –y no los más culpables, pues la única falta común era ser reconocido como gitano– la prueba se prolongará durante dieciséis años. Para muchos otros será, por el contrario, de corta duración. Los directores de los arsenales, desbordados por este aflujo de prisioneros que hay que vigilar y de bocas que hay que alimentar, afirman no poder utilizar de manera rentable esta mano de obra cargada con pesadas cadenas y embrutecida por la desesperación. Por otra parte, numerosos internados han dado buena prueba de su irreprochabilidad. Son muchas las aldeas andaluzas que reclaman a sus herreros, sus prensadores de aceitunas y sus panaderos, cuya ausencia paraliza la vida de la comarca. [...] [Fernando VI] dispone la formación de una comisión de prelados y funcionarios que deberá estudiar de cerca la cuestión, signo de nuevas medidas que preverán la liberación de los gitanos honrados, reconocidos de utilidad pública en sus residencias de origen; además, atenúa el rigor de las condiciones de vida de quienes de este modo recobran su libertad, y por último se decide, en la primavera de 1763, a ordenar la liberación de todos los gitanos que permanecen aún en los arsenales[157].

La categoría del asocial, el «perezoso», al que en el siglo XVIII se le imponía la pena del internamiento con trabajo forzado, es tan amplia[158] que resiste sin problemas la comparación con su equivalente en el sistema nazi, donde también toda forma de indisciplina en cuanto a la norma de productividad nacional era criminalizada y castigada con el trabajo

forzado. Los gitanos, debido a su estilo de vida caracterizado como «ocioso» con respecto al sistema productivo nacional, figurarán entre los primeros reclusos de los campos de concentración nazi. En sus *Memorias*, Rudolf Höss sitúa la temprana deportación de los gitanos –mucho antes del inicio de la guerra– en el marco de las «acciones contra los asociales»[159]. Aunque personalmente cuenta a los gitanos entre sus «prisioneros predilectos», está convencido de que no se prestan a la reeducación por el trabajo[160], muy al contrario de otra categoría de asociales, los homosexuales, que se encuentran entre los primeros deportados al campo de Dachau, abierto el 22 de marzo de 1933[161]. En contra de la opinión de sus superiores, Rudolf Höss, a la sazón oficial auxiliar en Dachau, propone concentrar en un solo *Block* a todos los homosexuales para evitar que se «propague la epidemia» por todo el campo, y les somete a un régimen de trabajo particularmente duro: «de repente la epidemia había desaparecido»[162]. Repetirá esta experiencia en Sachsenhausen en los años 1938-1940, con resultados variables según el tipo de homosexuales: para los que lo eran «por naturaleza», ni trabajo forzado ni vigilancia estrecha podían impedir que se entregaran al vicio[163].

El 10 de octubre de 1936, Himmler declara que hay que eliminar a los homosexuales, ya que constituyen un peligro para la raza alemana[164]. El 17 de febrero de 1937 instruirá a los dirigentes SS sobre el programa de eliminación de todos los homosexuales[165]. Himmler opinaba que la propagación de la «plaga»[166] de la homosexualidad, al contribuir a una balanza demográfica negativa, significaría el fin de la nación alemana. Los homosexuales tenían que ser erradicados, «como las ortigas, arrancados de raíz, amontonados y quemados»[167].

En España, aunque la persecución de la sodomía ya estaba recogida en los códigos legales medievales, fueron los Reyes Católicos los que le dieron un nuevo impulso a partir de 1497. Su Pragmática sobre el pecado nefando (título XXX: De la sodomía y bestialidad) de 22 de agosto de 1497 establece que:

Porque entre los otros pecados y delitos que ofenden a Dios nuestro Señor, e infaman la tierra, especialmente es el crimen cometido contra orden natural; contra el qual las leyes y derechos se deben armar para el castigo deste nefando delito, no digno de nombrar, destruidos de la orden natural, castigado por el juicio Divino; por el qual la nobleza se pierde, y el corazon se acobarda [...] y se indigna a dar a hombre pestilencia y otros tormentos en la tierra [...] y porque las antes de agora no son suficientes para estirpar, y del todo castigar tan abominable delito [...] y en quanto en Nos sera refrenar tan maldita macula y error [...] mandamos, que cualquier persona, de cualquier estado, condicion, preeminencia o dignidad que sea, que cometiere el delito nefando contra naturam seyendo en el convencido por aquella manera de prueba, que segun Derecho es bastante para probar el delito de heregia o crimen laesae Majestatis, que sea quemado en llamas de fuego en el lugar [...] y mandamos, que si acaesciere que no se pudiere probar el delito en acto perfecto y acabado, y se probaren y averiguaren actos muy propinquos y cercanos a la conclusion del, en tal manera que no quedase por el tal delinquente de acabar este danado yerro, sea habido por verdadero hechor del delito, y que sea juzgado y sentenciado y padezca aquella misma pena [...] y que se pueda proceder en el dicho crimen a peticion de parte o de cualquier del pueblo, o por via de pesquisa, o de oficio de Juez [...][168].

En la época de Felipe II, cuando la construcción del «cuerpo nacional» llega a su apogeo, se estima necesario adaptar esta ley heredada de Isabel y Fernando para poder actuar con aún más rigor contra el delito nefando. En su Pragmática de 1592, Felipe II, «deseando extirpar de estos reynos el abominable y nefando pecado contra naturam»[169] flexibiliza hasta el máximo el procedimiento testimonial en la acusación y probanza de este delito.

Al igual que en el nazismo, el casticismo criminaliza la homosexualidad como enfermedad, plaga contagiosa que amenaza al cuerpo nacional a la vez que ofende al Creador, que ha creado al hombre a su imagen y semejanza. La homosexualidad, este «vicio bestial», sería indigno de un ser racional y rebajaría al hombre al estatuto de animal. La homosexuali-

dad no sólo hipoteca la capacidad reproductora del cuerpo nacional sino que reduce a la comunidad étnica al estado de esclavitud, invirtiendo la clasificación jerárquica entre la propia comunidad y el Otro basada en la dicotomía razón / instinto. El giro etnonacionalista que marca la historia de España a partir de los Reyes Católicos explica la nueva funcionalidad de la persecución de la homosexualidad a la vez de otras prácticas características de una moral sexual más relajada (se prohibirá también la barraganería, práctica que había sido tolerada durante la llamada época de la convivencia). Aunque las nuevas medidas represivas se apoyan en una argumentación teológica, la analogía con el caso nazi nos las descubre claramente como piezas típicas de la política etnonacionalista. En el nazismo la argumentación teológica queda sustituida por su equivalente de la época: el darwinismo social[170]. Antes de su llegada al poder, el partido nazi se opone, en mayo de 1928, a la posible flexibilización de la legislación vigente sobre la homosexualidad, alegando que:

> No es necesario que usted y yo vivamos, sino que sea el pueblo alemán el que viva. Y esto sólo es posible si está dispuesto a luchar, porque vivir implica luchar. Y sólo será capaz de luchar si conserva su hombría. Sólo podrá conservar su hombría si se impone una disciplina, sobre todo en cuestiones relativas al amor. Así, el amor libre y otras desviaciones son del todo inadmisibles; de ahí que los rechacemos al igual que rechazamos todo lo que perjudica a nuestro pueblo. Quien sólo piensa en el amor homosexual es nuestro enemigo. Reprobamos todo lo que quite virilidad a nuestro pueblo y lo entregue a la merced de nuestros enemigos, porque sabemos que la vida es una lucha, y sería una locura pensar siquiera que la humanidad llegue algun día a confraternizar. La historia natural nos enseña otra cosa. El derecho se adquiere por el poder. Los fuertes siempre ganarán a los débiles, y en este momento, nosotros somos los débiles. Así que debemos procurar volver a ser los fuertes. Esto sólo se conseguirá con la disciplina, y por este motivo debemos reprobar todo tipo de libertinaje, sobre todo el amor entre varones, porque éste nos priva de la última posibilidad de liberar a nuestro pueblo de las cadenas de la esclavitud que en este momento nos atan[171].

La tolerancia de una práctica equiparada con la «bestialidad» es incompatible con la supuesta superioridad racional de la propia comunidad étnica. La propagación de este «vicio» será, por ende, atribuida al contacto con el extranjero (interno o externo). En la España casticista, los turcos y los moros –como también los moriscos– eran reputados como naciones de sodomitas[172]. Según un estudio de Ricardo García Cárcel, en las listas de procesados por la Inquisición de Valencia entre 1484 y 1530, «el único hombre que confesó el pecado de sodomía fue procesado como judaizante»[173]. También en el «Völkischer Beobachter», la sodomía se atribuía a «las inclinaciones malignas del alma judía» que atentaban así «contra la Creación divina»[174]. Y cuando el español entró en contacto con el «indio», la asociación de éste con el pecado nefando fue un argumento hábilmente aprovechado por Ginés de Sepúlveda en contra de la racionalidad de este nuevo Otro y en apoyo de la «racionalidad» de la guerra de los españoles contra ellos[175].

Homosexual, cerdo, judío son sinónimos del Otro animalizado y esclavizado, subyugado y finalmente expelido de la comunidad nacional. Mientras se va depurando la sociedad de estos elementos inferiores, se trabaja en la creación del Nuevo Hombre. Cuando Hitler llega al poder en 1933, estalla la lucha interna entre la SA, la milicia de los camisas pardas bajo el mando de Ernst Röhm, y el cuerpo de elite fundado por Himmler, las SS o Schutzstaffel (batallón de defensa). En la Noche de los Cuchillos Largos, el 30 de junio de 1934, son detenidos los dirigentes de la SA. Al día siguiente, Ernst Röhm, notorio homosexual, será asesinado por orden de Hitler y a instigación de Himmler. El 28 de junio, Hitler había convocado a los SA de Múnich en la Casa Parda (Braune Haus) donde les había incriminado de «cerdos homosexuales»[176]. Exactamente un año más tarde, el 28 de junio de 1935, entrarían en vigor las leyes nazis de persecución de los homosexuales, mes y medio antes de la promulgación de las leyes de Nuremberg por la protección de la sangre y del honor alemanes.

El Nuevo Hombre

La eliminación de Röhm significó una victoria personal para Himmler, asiduo partidario de la persecución de los homosexuales en el Tercer Reich. Dotado de un talento burocrático y obsesionado por un ideal étnico de pureza de sangre, Himmler sería el verdadero cerebro detrás de los criminales programas de ingeniería étnica del Tercer Reich. El 29 de enero de 1929, Hitler le distinguió con el título de Reichsführer SS, título al que iría añadiendo otros en su sed de controlar y monopolizar el proceso de depuración étnica. Sometía a los candidatos a las SS a una selección severísima, y en caso de matrimono se registraba la genealogía de ambos novios hasta el siglo XVIII. A la elite de las SS, el cuerpo del Totenkopf (calavera), quedaría confiado el mando de los campos de concentración. Junto con Heydrich, Himmler puso en pie un servicio secreto, el Sicherheitsdienst, que mediante técnicas de espionaje registraba a todos los posibles enemigos del partido. En 1936, creó la Central del Imperio para la lucha contra la homosexualidad y el aborto, y a partir de 1938 poseía también el título de Reichskommissar für die Festigung deutschen Volkstums, encargado del programa de (re)asentamiento de los alemanes étnicos procedentes de los países del Este. Soñaba con reinar sobre una aristocracia nueva, de sangre pura, formada por las SS, la nueva Orden Santa, que suplantaría a la vieja nobleza decadente. Esta última sería físicamente eliminada bajo acusación de espionaje y traición a la patria o perversión sexual[177].

A la hora de traducir en realidad su sueño eugenésico, etnocrático y aristocrático, Himmler ejecuta pieza por pieza el programa contenido en *Mein Kampf*. Es en esta biblia del nazismo donde podemos leer el cambio fundamental que sufrió el concepto de ciudadanía para adecuarse a la concepción etnicista del Estado. En el Estado *völkisch*, la distinción dual entre ciudadanos y extranjeros se transforma en distinción tripartita: ciudadanos *(Staatsbürger)*, súbditos *(Staatsangehörige)* y extranjeros *(Ausländer)*. Asimismo se etniciza

el concepto de «honor», que queda directamente vinculado a la calidad étnica de «ciudadano»:

> En principio, el hecho de nacer en territorio alemán no supone más que la calidad de súbdito, calidad que como tal no capacita para investir cargos públicos, ni menos para actuar en política, sea activa o pasivamente, participando en elecciones. Es fundamental establecer la raza y la nacionalidad de cada súbdito.
>
> El súbdito joven de nacionalidad alemana tiene que absolver el ciclo de instrucción escolar, que es obligatorio para los alemanes. De este modo se somete a la educación que conforma el carácter de todo connacional alemán, consciente de su raza y de su patria. Después deberá cumplir con los requisitos de entrenamiento físico que prescribe el Estado, para ingresar finalmente en el servicio del ejército. La preparación que se da en este período es de un carácter general.
>
> Concluido el período del servicio militar, le será entregada solemnemente al adulto la CARTA DE CIUDADANÍA, que vendrá a constituir para él el título más valioso de su vida terrenal. [...]
>
> Tendrá que conceptuarse más dignificante ser ciudadano de este Reich, aun como simple barrendero, que el hacerse rey en un Estado extranjero.
>
> No obstante, el rango de dignidad impone sagrados deberes. A los hombres deshonestos o faltos de carácter, a los criminales y traidores a la patria, etcétera, podrá privárseles del honor de la ciudadanía y hacer que vuelvan a la categoría de simples súbditos[178].

Debido a su impronta etnicista, el proyecto nacionalista preconizado por Hitler en *Mein Kampf* comparte características con el proyecto casticista: la etnización del cuerpo nacional, el acceso a los cargos públicos reservado a los coétnicos y la vinculación de esta calidad a un criterio biológico-genealógico a la vez que sociocultural e ideológico, la noción de honor étnico como valor supremo de la dignidad de la persona, y el carácter provisional del reconocimiento de este honor supremo, siempre sujeto a revisión. Debido al doble requisito para la concesión del título honorífico de coétnico, a saber el

biológico-genealógico y el de la ortopraxis/ortodoxia, la dirección del Estado descansaba sobre un doble mecanismo de selección que combinaba el principio etnocrático con el aristocrático:

> La mejor constitución política de un Estado y su forma de gobierno es aquella que con la seguridad más natural lleva a situaciones de importancia preponderante en influencia directora, a los más calificados elementos de la comunidad nacional[179].

La acción destructora que ejercía, según Hitler, el judío sobre el pueblo alemán tenía como blanco precisamente a esta elite, la aristocracia del *Volkskörper* alemán[180].

En la España casticista, la amenaza procedía de la pronta «empinación» de los conversos, que habían conseguido infiltrarse en las elites cristianas de la nobleza y la alta jerarquía eclesiástica. Los Estatutos de limpieza de sangre serán el instrumento que le permitirá a la España casticista efectuar la doble selección etno y aristocrática. En su «Carta tercera», en la que analiza el sistema educativo en la España de finales del siglo XVIII, Blanco White explica el enorme poder social y el elitismo de los colegios mayores donde era formada la «aristocracia étnica» del país[181]. Aunque, con el tiempo, el antes aludido mecanismo de la doble selección llegó a estar dominado, en el caso español, por el corporativismo estamental de la nobleza[182], teóricamente y en sus orígenes no fue así y para acceder a la elite dirigente podía bastar la pureza biológica, un origen étnico cristiano, unido a una ortodoxia y ortopraxis reconocidas. Para ser nombrado gobernador de la ínsula Barataria, al analfabeto Sancho Panza le bastaba con ser cristianoviejo, limpio por los cuatro costados. Y fue precisamente esta preeminencia de la limpieza de la sangre sobre la nobleza estamental la que había permitido el ascenso social de figuras nacidas entre el pueblo llano[183]. Hijo de pobres campesinos pacenses, Juan Martínez Guijarro, alias *Siliceo*, nacido en 1486, llegó a ser primero preceptor del joven Felipe II y luego arzobispo de Toledo, para cuyo cabildo catedralicio implantó hacia mediados del siglo XVI un controvertido Estatuto de limpieza de sangre. Formado

en el prestigioso colegio de San Bartolomé de Salamanca, el primero en exigir pruebas de limpieza de sangre (su Estatuto se remontaba a 1414)[184], entre las razones para implantar el Estatuto Siliceo alegó el predominio numérico de clérigos de procedencia novocristiana en el arzobispado. La implantación del Estatuto catedralicio suscitó una polémica que tuvo ecos en Francia y en Italia[185]. Avilés Fernández opina que el odio de los labradores a los conversos fue la base de la creación de los estatutos de limpieza de sangre y del Tribunal de la Inquisición[186]. El ejemplo de los «bartolomicos», los colegiales de San Bartolomé de Salamanca, que, después de haber superado la selectiva prueba de la sangre, escalaban a los puestos más altos de la sociedad, «debieron de dar a los labriegos la impresión de que todo estaba abierto de par en par a sus hijos»[187]. Ese mismo colegio de San Bartolomé se convirtió, además, en cantera de inquisidores[188].

Al igual que en el nazismo, el rigor y la preeminencia de la selección étnica sobre la «aristocrática» explica que, debido a la siempre menguante oferta de individuos que cumplieran el criterio de la sangre, muchos cargos directivos de la sociedad cayeran en manos de figuras ineptas o quedaran simplemente vacantes, como ocurría en la España del Siglo de Oro, presa de la obsesión de limpieza de sangre. Del Nuevo Mundo llovían quejas sobre la calidad de los cristianos colonizadores, que a menudo, a pesar de la calidad biológica de su sangre, distaban de ser «buenos cristianos». Resulta obvio que el modelo etnocrático cristiano que se quiso exportar a ese continente no fue garante de un «gobierno por los mejores».

La pasteurización de la nación

En el nazismo, de acuerdo con el contexto médico-higienista de la época, el médico se transformó en pieza clave de la política etnonacionalista. El médico analizaba, guiaba, estudiaba el proceso eugenésico y estaba presente en todas las fases del proceso eliminatorio de «elementos insanos». «Somos los dominicos de la era tecnológica», así se autodefine el médico del campo de exterminio en la obra *The Deputy* de Rolf

Hochluth[189]. Efectivamente, el proceso de selección racial e higienista practicado por los médicos nazis es la traducción, en un contexto secularizado de racionalismo científico, de la eugenesia religiosa practicada por los inquisidores, los erradicadores de la herejía, la enfermedad del cuerpo cristiano[190]. En la España casticista, guiada por una razón de Estado religiosa, son los teólogos los que orientan el proceso eugenésico: fabricar al hombre cristiano perfecto gracias a la erradicación de la herejía[191]. En ambos casos, la razón de Estado se pone al servicio de la protección y regeneración del cuerpo nacional frente a las patologías alógenas (procedentes del altamente contagioso *Fremdkörper*) y endógenas (enfermedades hereditarias físicas o espirituales, herejías)[192]. En función de su papel fundamental para el sistema, los primeros sectores que serán sometidos a una eficaz depuración son, en el nazismo, la propia institución médica, y en el casticismo, la institución religiosa.

Nada más llegar los nazis al poder, la profesión médica se convierte en objeto de la política de sincronización o *Gleichschaltung*. La tesis defendida por Rudolf Hess en un mitin popular en 1934 de que «el nacionalsocialismo no es otra cosa que la biología aplicada»[193] tuvo su resonancia en la formación médica. En un manual de la facultad de medicina de Berlín el médico era definido como un «soldado biológico al servicio del *Volk*», un genetista *(Erbarzt)* cuya misión consistía en prevenir la bastardización, el cruce con elementos enemigos de la raza, así como en mejorar el patrimonio genético sano y conservar la pureza de la sangre. En fin, el médico tenía el deber no de curar cuerpos individuales sino de sanear el cuerpo nacional, el *Volkskörper*[194]. El objetivo del nazismo era reformar la profesión médica para llegar a una curación eficaz de la comunidad nacional. Del médico se esperaba que, aparte de someterse a la ideología nazi, se dedicara a «predicar» activamente las leyes biológicas. Los médicos nazis, por su parte, se veían a sí mismos como «el alma del cuerpo místico del *Volk*»[195].

La *Gleichschaltung* con la ideología nazi se realizó mediante la creación de la Reichsärztekammer, el colegio médico del Reich, al que todos los médicos estaban afiliados por

obligación, y la disolución de las organizaciones corporativas existentes. La profesión médica se caracterizó, en los primeros años del nazismo, por un alto porcentaje de «sincronización voluntaria», siendo así que el porcentaje de médicos que entraron en las filas de la SA o de las SS era sensiblemente superior al de otras profesiones[196]. Paralelamente a la nazificación de los médicos «arios», se impuso la desjudaización de la profesión[197]. Su puesta al servicio de la mejora racial del cuerpo nacional era incompatible con la presencia de médicos de origen «semítico». No obstante, para no poner en entredicho el buen funcionamiento de la salud pública por falta de médicos, se procedió de forma progresiva y tan sólo en agosto de 1939 se retiraron de manera general las licencias profesionales a los médicos judíos[198]. Mientras tanto, en la propaganda antisemita, el periódico *Der Stürmer* pintaba a los médicos judíos como saboteadores peligrosos del programa de eugenesia racial alemana, que practicaban clandestinamente el aborto a jóvenes pacientes arias con el fin de impedir el nacimiento de niños arios o, al contrario, las violaban para contaminar su sangre[199].

En la construcción etnonacional de España, por su carácter teológico, la *Gleichschaltung* se hizo sentir primero en las órdenes religiosas, para cuya depuración se solicitó al Papa la instauración de la Inquisición. Conviene observar aquí que, aunque la «pasteurización» de la sociedad española se fundamentaba ante todo en una argumentación teológica, ésta no estaba exenta de una dimensión biológica, lo que explica la «medicalización» del etnicismo hispanocristiano. El vínculo entre medicina y proceder inquisitorial iba mucho más allá de una mera colaboración práctica, como puede ser la incorporación del médico al equipo inquisitorial[200]. Al igual que en el nazismo, la medicina fue tanto víctima de la sociedad inquisitorial (la profesión médica se asociaba con los judeoconversos, y entre las víctimas conversas se encontraron numerosos médicos) como una fiel aliada en la tarea de disciplinamiento físico e ideológico. Por su carácter normativo, el pensamiento médico e inquisitorial llegaron a una simbiosis ideológica que en el siglo XVI dominaba el debate social sobre los Estatutos de limpieza de

sangre[201]. José Antonio Maravall ha destacado la importancia del determinismo biologicista en el advenimiento del Estado moderno, que se caracteriza por el mayor control de las conductas[202]. A partir del siglo XV, la recuperación del legado clásico se pondrá al servicio de la elaboración de nuevas teorías políticas que insistirán en el estudio de los condicionantes biológicos, naturales (clima, fisiología, medicina, psicología) para orientar el quehacer político. En cuanto a esta evolución, Gracia Guillén destaca «el papel activo y pionero de los médicos y filósofos españoles en este frente. En la España del siglo XVI el biologicismo de la vida moral y política se lleva hasta sus últimas consecuencias»[203]. Muy particularmente, las ideas médicas fundadas en el determinismo biológico acompañan como marco argumental el programa de depuración del cuerpo nacional: «la medicina ofrece argumentos de gran peso a la mentalidad inquisitorial, y [...] en consecuencia, la medicina española del siglo XVI se convierte, más que en víctima, en colaboradora de la Inquisición en la tarea de disciplinar las costumbres de la sociedad civil»[204].

Preludiando esta evolución, la medicalización de la sincronización social está presente desde los mismos inicios del proyecto inquisitorial. Al definir en términos de una enfermedad contagiosa, como una infección, el «crimen» de la herejía, las facultades que reciben los primeros inquisidores nombrados por los Reyes Católicos en la pragmática de 1480 se asemejan a las de un médico. Con el tiempo, la medicalización del proyecto de sincronización etnorreligiosa perderá progresivamente su valor metafórico. La imagen de la infección, la peste o plaga contagiosa con la que se evoca la herejía, de ser un recurso plástico de pedagogía popular se convierte en temor a una contaminación física, por transmisión hereditaria o por contagio. Todos los flujos corporales, semen, leche o sangre, o incluso el aire respirado son vistos como vehículos de agentes contaminantes, transmisores de la depravación moral del Otro. A finales del siglo XVI Juan de Pineda escribe que «Cosa es muy digna de ser provista por los que gobiernan las repúblicas, que mujer morisca ni de sangre de judíos criase a hijo de cristianos viejos, porque aún les sabe la

sangre a pega de las creencias de sus antepasados, y sin culpa suya podrían los niños cobrar algún resabio que para después de hombres les supiese mal; y muchas veces oí decir a un hombre de buen seso y conversación, que medio cuarto que tenía el judío, nunca dejaba de le importunar, que se tornase judío». Y para explicar el dificultoso proceso de «sincronización» del indígena americano con el ideal cristiano, se recurre igualmente al ejemplo morisco en un lenguaje profundamente medicalizado:

> Y donde más se echa de ver la dificultad que hay en que errores en la fe, mamados con la leche y heredados de padres a hijos se olviden o desengañen, es en el ejemplo que tenemos nuevo delante de los ojos en la expulsión de los moriscos de España. Pues habiéndose puesto por todas las vías posibles tantos medios para el remedio de sus males, sin tener el buen efecto que se pretendía de su verdadera conversión, sobrepujando el mal a la medicina, fué forzoso, como a gente desahuciada, por evitar el daño temporal que se temía, y no esperándose remedio del espiritual que se deseaba, echallos de toda España[205].

Aunque los conocimientos precientíficos condensados en la oscura teoría de los «humores» habían cedido el paso a una ciencia médica que, desde finales del siglo XIX, con los avances de la bacteriología, conocería una auténtica revolución, ésta no afectaría mucho al imaginario étnico que, durante el nazismo, se sigue centrando en las mismas sustancias supuestamente transmisoras de la identidad contaminante: sangre, leche y demás flujos corporales. En abril de 1943 el ministro de Justicia, Thierack, informa a Hitler por escrito del siguiente incidente:

> Una mujer de raza judía pura, que había tenido un hijo, ha vendido su leche materna a una doctora ocultando el hecho de que era judía. Esta leche fue dada a niños de pecho de sangre alemana en una clínica infantil. La acusada ha sido inculpada de fraude. Los compradores de la leche han sufrido un perjuicio, pues no puede considerarse que la leche materna de una judía sea un alimento adecuado para unos niños alemanes. Además,

la conducta imprudente de la acusada constituye una ofensa. Sin embargo, no se han presentado cargos formales, con el fin de evitarles a los padres –que ignoran estos hechos– preocupaciones inútiles. Discutiré los aspectos racial-higiénicos del asunto con el director de Salud del Reich[206].

La voz de la sangre

La raza como pretexto y contexto

El principal argumento de los historiadores que rechazan la comparación entre la España inquisitorial y la Alemania nazi ha sido el hecho de que la persecución judía en España fue de orden religioso mientras que en Alemania se trataba de una persecución racial. La distinción no es tan tajante como se quiere pretender y, además, la opción por la religión o por la raza como instrumento de la política etnicista y su ideología legitimadora corresponde más bien al contexto peculiar de la época de acuerdo con el contexto internacional del momento. Si hacemos abstracción del marcador circunstancial de ambas doctrinas etnicistas, el núcleo esencial común que aparece es el linaje, la genealogía.

Aunque los que sí han reconocido una similitud entre la España inquisitorial y la Alemania nazi lo han hecho buscando un pensamiento racialista en la España inquisitorial, procederemos aquí por la vía opuesta, intentando demostrar que la doctrina racial no fue una *conditio sine qua non* para el nazismo.

Efectivamente, si abordamos el nazismo como una «antropología aplicada» de la doctrina racial, lo primero que salta a la vista es que esta experiencia dramática ha servido para sellar definitivamente el fracaso de este malogrado concepto científico. La aplicación práctica del concepto de raza se averiguó imposible, y ya en las primeras leyes discriminatorias contra los «no arios», conocidas como «leyes raciales», el criterio que brilla por su ausencia es precisamente el racial.

En el decreto de 7 de abril de 1933, que excluía a todas las personas de «ascendencia no aria» del funcionariado pú-

blico, esta categoría quedaba definida como «toda persona que contara con un judío o más entre sus padres o sus abuelos; el padre o la madre, la abuela o el abuelo se consideraban judíos por el hecho de pertenecer a la religión judaica»[207]. Hilberg observa en este contexto:

> Hay que notar que la definición no se basa en absoluto en criterios raciales como el grupo sanguíneo, la curva de la nariz u otras características físicas. Es verdad que, por razones de propaganda, los comentaristas nazis presentaron los decretos como «leyes raciales» *(Rassengesetze)*, y que fuera de Alemania muchos otros autores adoptaron este vocabulario y hablaron de definiciones «raciales». Pero es importante ver que el único criterio distintivo entre «arios» y «no arios» era la religión, y no sólo la del individuo concernido sino la de sus ascendientes. A fin de cuentas, a los nazis les importaba bien poco la «nariz judía»; lo que les preocupaba era «la influencia judía»[208].

Junto con el concepto racial naufraga también el de «ario», noción que remite a un concepto lingüístico y que resulta tan inadecuada como la de raza para definir a los que el nazismo quería excluir. En el cuestionario sobre la pertenencia racial sometido a los profesores universitarios alemanes a raíz de la ley de 1933, un profesor de Filosofía e Historia del Derecho contesta lo siguiente:

> No disponiendo de tiempo para averiguar el sentido que se atribuye al término «raza», me apresuro a declarar lo siguiente: dado que mis cuatro abuelos están muertos desde hace mucho tiempo y que nunca se procedió a las mediciones necesarias, etcétera, me encuentro en la imposibilidad de determinar científicamente (antropológicamente) a qué grupo racial pertenecieron. En el sentido general del término, su raza era alemana, ya que todos ellos utilizaban el alemán como lengua materna, lo que significa que era indoeuropea o aria. En el sentido del primer decreto adicional de la ley del 7 de abril de 1933, sección 2, párrafo 1, frase 3, su raza era la religión judía[209].

Según podemos ver en esta última declaración, el único criterio que se mantiene en pie es el religioso en combinación con el genealógico. En el informe estadístico sobre la «Solución final de la cuestión judía», redactado por el nazi Kökrrer con fecha de 17 de abril de 1943, se reconoce abiertamente que «el criterio racial presenta numerosas dificultades, como se confirmó por el fracaso de la tentativa de censar a los judíos de raza en Austria en 1923 y por el censo alemán de 1939»[210].

Si bien la religión se convirtió legalmente en el criterio práctico de identificación, esto no significa que se renunciara oficialmente al marco de interpretación racial. Una circular publicada por el Ministerio del Interior alemán con fecha de 26 de noviembre de 1935 fue tajante a este respecto:

> Para establecer que una persona es judía o no, la pertenencia a la comunidad judía no es lo esencialmente determinante, sino la pertenencia a la raza judía. Sin embargo, con el fin de evitar dificultades al tratar casos [individuales], se ha decidido que un abuelo que haya pertenecido a la confesión judía es incontestablemente de raza judía: las pruebas inversas no están autorizadas[211].

Obviamente es la ley la que sienta la primacía del principio racial sobre el religioso, incluso si su aplicabilidad depende totalmente de este último. En caso de conflicto entre ambos principios, ninguna ciencia racial podrá venir en ayuda de una persona «racialmente pura» que en virtud del criterio religioso haya sido declarada racialmente impura. Así, de acuerdo con las leyes de Nuremberg, los nietos de una mujer «aria» que durante una fase transitoria de su vida se había pasado al judaísmo, eran considerados racialmente judíos[212]. Incluso si los expertos en ciencias raciales hubieran podido aportar pruebas contrarias, legalmente éstas no habrían sido aceptadas. El concepto nazi de raza no es un concepto científico sino un instrumento jurídico al servicio de una política etnicista.

Sin embargo, incluso el criterio religioso se mostraba en algunos casos ineficaz dejando a la genealogía como único

criterio fiable. Aparte del caso de los conversos, resulta interesante evocar en este contexto los quebraderos de cabeza que dio a los nazis el pueblo gitano, los *Zigeuner*. El fracaso del modelo racial, centrado en la oposición entre arios y no arios, se reveló total a la hora de legitimar la exclusión de los roma y sinti, una minoría procedente del norte de la India, perteneciente, pues, al grupo indogermano o «ario». No sólo el criterio racial sino también el religioso resultaban insuficientes para excluir al gitano de la definición de «ario» de acuerdo con las leyes raciales del Reich, ya que los gitanos eran cristianos desde hacía varios siglos y por consiguiente los registros parroquiales, a los que se recurría para detectar a los judíos conversos, no servían para descubrir orígenes raciales gitanos[213]. A partir de 1936, los esfuerzos para definir y estudiar a esta minoría con el objeto de sentar las bases legales de su persecución se centrarán en la investigación genealógica y la «biología criminal». Aunque los gitanos serán considerados ante todo peligrosos por su comportamiento «asocial» y tendencias criminales hereditarias, caerán rápidamente bajo la aplicación de las leyes de Nuremberg, en cuanto «portadores de sangre extranjera» y esto muy a pesar de sus incontestados orígenes arios[214]. El estudio encargado al profesor Ritter que abarcaba la práctica totalidad de los treinta mil sinti y roma del Reich, afirmará que los gitanos, a pesar de su origen ario, a lo largo de sus migraciones se habían ido mezclando con razas inferiores hasta el punto de haberse convertido en racialmente impuros en más de un 90 % de los casos[215]. Es muy interesante ver cómo el marco de interpretación racial se impone a pesar de todo a la hora de legitimar la persecución y exclusión social. En una circular sobre «la lucha contra la plaga gitana» *(Bekämpfung der Zigeunerplage)* de 8 de diciembre de 1938, Himmler afirma que:

> La experiencia adquirida en la lucha contra la plaga gitana y el conocimiento derivado de la investigación racial-biológica han demostrado que el método más adecuado para abordar el problema gitano sería tratarlo como una cuestión de raza. La experiencia enseña que los que son parcialmente gitanos tienen el

papel más importante en la criminalidad gitana. Por otra parte, los esfuerzos para hacer que los gitanos se asienten se han revelado inútiles, en especial en el caso de los gitanos puros, a causa de su fuerte compulsión por la vida errante. Por lo tanto, en la solución final del problema gitano ha sido preciso distinguir entre gitanos puros y mezclados[216].

Atraído sin duda por la pureza aria del pueblo gitano y con el afán de conservar algo de este patrimonio «racial», el propio Himmler quiso eximir del exterminio a unos cuantos clanes de sinti y roma puros y conservarlos en una reserva como curiosidad étnica. La oposición de Martin Bormann y el celo de la Policía Criminal obstaculizaron este plan[217].

Édouard Conte y Cornelia Essner, en su obra *La quête de la race*, han intentado desentrañar la complejidad del concepto racial nazi. Su estudio revela, además de la fuerte competitividad entre teorías y doctrinas de signo rival, la falta de consenso sobre este concepto. Hablan del «laberinto de la lógica racial»[218]. Aunque, como afirman Burleigh y Wippermann, los científicos crearon el marco conceptual y legitimador de la política racial nazi y hubo pocos ámbitos en los que estuvieron ausentes[219], las interminables polémicas a menudo bizantinas sobre conceptos biológicos y antropológicos borrosos probablemente fueron muy poco decisivas a la hora de determinar el rumbo de la exclusión y exterminio que los dirigentes políticos se habían marcado con respecto a los «ajenos al pueblo», *Volksfremden*. A Hitler le bastaba con el concepto tan rudimentario y universal de la pureza de sangre para primero explicar y luego llevar a cabo su política «racial», prescindiendo de los opacos tecnicismos científicos en boga en círculos académicos[220]. Es esta visión simplificada, popular, del concepto de raza la que al fin y al cabo quedará plasmada en las leyes nazis, que para nada reflejan el estado científico de la cuestión. La falta de precisión en el aparato conceptual fue criticada en su día en la revista de la Liga de Juristas Alemanes:

Si bien la lógica y la consistencia habían sido tradicionalmente terrenos propios de juristas y abogados, parece como si desde la

> toma del poder estas facultades los evitaran. Al examinar nuestras leyes raciales se pone en evidencia que adolecemos de cierta claridad conceptual al emplear términos tales como «raza», «higiene racial», «eugenesia», y otros que caen dentro de la misma categoría y que son usados con frecuencia con significados diferentes y contradictorios[221].

Está claro que existía una disrupción entre el mundo académico, científico, que ofreció el contexto y el pretexto para la política etnicista, y la ejecución práctica de tal política, que hacía caso omiso de este saber. Al igual que la España inquisitorial se basaba en argumentos teológicos para legitimar la discriminación y persecución de minorías sin dejarse parar los pies o desviar de la vía elegida por las complicadas polémicas teológicas que algunas decisiones políticas podían suscitar. La presión adversa por parte del Vaticano no pudo impedir la general expulsión de los moriscos de España, y aquí también, aunque la religión fue el contexto y pretexto de la política etnicista, los argumentos propiamente teológicos poco eran tenidos en cuenta a la hora de pasar a la acción. Como nos recuerda José Jiménez Lozano,

> cuando se preparaba la expulsión de los moriscos en 1609, los obispos enviaron informes sobre su perfecta asimilación religiosa, su ortodoxia y su praxis cristiana e incluso acerca de su piedad sacramental, pero el rey no se mostró conforme con que ese conjunto de actitudes y prácticas definieran una personalidad cristiana y ofreció a los obispos una regla práctica y un buen baremo mínimo de prueba de cristiandad: «que ser notoriamente buenos cristianos se pruebe por actos positivos contra la secta de los moros y que ayan usado de vino y tocino y desviadose del algaravia y de los de su nación pues no vasta lo que prueban de que frequentan los sacramentos porquesto puede ser lo agan por su conservacion, yncurriendo conello en su mayor apostasia»[222].

La genealogía

El profesor Ritter y su equipo, encargados de definir y censar a los *Zigeuner*, se centraron en la reconstrucción de las genealogías. Aparte de consultar expedientes policiales y archivos, dependían para esta labor de la colaboración y capacidad de memoria de los propios roma y sinti. Ya señalamos que, a falta de indicios raciales y religiosos, la genealogía tuvo que cargar ella sola con la responsabilidad de detectar y definir a estos elementos alógenos. La falta de un eslabón en la reconstrucción genealógica era, pues, particularmente frustrante. Burleigh y Wippermann observan que en las entrevistas o interrogatorios tomados a este fin de los roma y sinti por el profesor Ritter a partir de 1936, al que no era capaz de recordar el nombre de los bisabuelos se le amenazaba con afeitarle la cabeza, en el caso de las mujeres, y con el campo de concentración, en el caso de los hombres[223]. Y es que, si nos desplazamos en la piel del pueblo Narciso, cada malla que falta en las redes étnicas que se intentan reconstruir puede ser una fatal fuente de contaminación que amenaza la propia pureza nacional. La obsesión por la reconstrucción de las genealogías dio lugar a la creación de institutos científicos y departamentos burocráticos especializados en esta materia: Sippenambt, Sippenforschung, etcétera.

Para el etnonacionalista, lo que realmente imprime unas características indelebles en la persona es su origen genealógico, el parentesco en un sentido amplio, la larga cadena por la que se van transmitiendo implacablemente los rasgos biológicos y morales de un pueblo. Es la sangre la que simboliza metonímicamente esta cadena de transmisiones hereditarias. A la raza propiamente dicha, en el sentido de diferencias somáticas, se recurre tan sólo para fines pedagógicos, como recurso didáctico para explicar el hecho invisible de la contaminación genealógica y de la sangre. Con un ejemplo a contrario Hitler ejemplifica en *Mein Kampf* el proceder del judío, ejemplo que a la vez muestra que, precisamente, era debido a su *invisibilidad racial* que el judío era percibido como altamente peligroso en cuanto fuente de

contaminación de la sangre y perturbador del orden étnico mundial.

> Demasiado bien sabe el judío que, gracias a su milenaria adaptación, puede socavar pueblos europeos y bastardizarlos, pero comprende, al propio tiempo, que nunca llegaría a someter a la misma suerte a un Estado nacional asiático de la índole del Japón. Finge ser alemán, inglés, americano, francés, mas para convertirse en amarillo asiático tendría que salvar un abismo. Y he aquí por qué, sirviéndose del concurso de otros Estados de constitución semejante, intenta romper el bloque del Estado nacional japonés para librarse de tan peligroso adversario[224].

Para proceder a una contaminación racial en el sentido estricto de la palabra, el judío, debido a su indistinción somática con el resto de los europeos, tendrá que valerse de los que en la escala pigmentocrática se encuentran en los antípodas de la raza caucásica. La ocupación francesa del Rin con tropas coloniales es atribuida por Hitler a la estratagema judía de bastardizar a la raza blanca:

> El pueblo francés, que cada vez va siendo en mayor escala presa de la bastardización negroide, entraña, debido a su conexión con los fines de la dominación judía en el mundo, una amenaza inminente para la raza blanca en Europa. La contaminación de sangre negra en el Rin, en el corazón mismo de Europa, responde a la sádica sed de venganza del chovinista francés, enemigo secular de nuestro pueblo, y no menos, al frío cálculo del judío que, de este modo, quiso dar comienzo a la bastardización del continente europeo en su núcleo central y, al infestar la raza blanca con una humanidad inferior, despojarla de los fundamentos de su soberana existencia[225].

Como hemos observado antes, la visión hitleriana de la raza radica en la tradición popular que hace de la sangre el vehículo de la etnicidad. Las referencias esporádicas a una jerarquía racial con ecos de las doctrinas decimonónicas no nos deben inducir a error. También en la España del Siglo de Oro, predarwinista, se recurría al color de la piel en un in-

tento didáctico de visualizar lo invisible, a saber el determinismo étnico y la implacable voz de la sangre. En su biografía del emperador Carlos V, fray Prudencio de Sandoval escribe en 1604:

> No condeno la piedad cristiana que abraza a todos; que erraría mortalmente, y sé que en el acatamiento divino, no hay distinción del gentil al judío; porque uno solo es el Señor de todos. ¿Mas quién podrá negar que en los descendientes de judíos permanece y dura la mala inclinación de su antigua ingratitud y mal conocimiento, como en los negros el accidente inseparable de su negrura? Que si bien mil veces se juntan con mujeres blancas, los hijos nacen con el color moreno de sus padres. Así al judío no le basta ser por tres partes hidalgo, o cristiano viejo, que sola una raza lo inficiona y daña[226]...

Al igual que en el caso gitano de la época nazi, el *missing link*, el eslabón perdido en la genealogía, obsesionaba a la España casticista. El interrogatorio inquisitorial empezaba, generalmente, con un examen sistemático de la genealogía del reo:

> En seguida se le mandará expresar su genealogía con designación de padres, abuelos y demás ascendientes de que tenga noticia, de sus hermanos y cuñados, tíos, primos y sus esposas; si el reo es o hubiere sido casado, cuántas veces, y con quién; cuántos hijos de cada matrimonio y cuáles, con la nota de su respectiva edad, estado, domicilio y destino. El notario lo escribirá, comenzando renglón siempre con el nombre de cada persona que se designe, pues todo sirve después para ver por la *recorrección de registros* si alguna de las dichas personas desciende de judíos, moros, herejes o castigados por el Santo Oficio[227].

La creciente obsesión con la genealogía exigía pruebas positivas de la pureza de sangre. Cuando, en 1591, el papa Gregorio XIV decidió que había que considerar a los niños expósitos como legítimos y de sangre pura, la Inquisición española negó la validez de esta decisión papal alegando que

«la incertidumbre misma respecto a la identidad de sus padres hacía imposible que estas personas dieran una prueba positiva de su limpieza de sangre, y presumir esta cualidad de ellos [...] era concederles injustamente una ventaja sobre los de padres mejor conocidos»[228]. Este razonamiento no se diferencia para nada del nazismo. Veamos, al respecto, el caso del ciudadano alemán Karl Berthold, funcionario público, para quien en 1933 empieza la lucha desesperanzadora por conservar su empleo, lucha que le llevará a elevar una petición personal a Hitler en la que expone su caso:

> Desde abril de 1924 soy empleado de la caja social de Chemnitz, donde, desde hace casi cinco años [más de cinco años en realidad], un proceso de revocación que me concierne está en suspenso debido a mi incapacidad de probar mi ascendencia aria. Desde entonces, se han llevado a cabo investigaciones para encontrar a mi padre (a quien no conozco en absoluto, pues soy hijo ilegítimo). Los tribunales nunca han reconocido paternidad alguna; este asunto me causa los más graves perjuicios tan sólo porque mi madre, ya fallecida, mencionó un nombre judío, aunque no existe ninguna prueba objetiva. Dado que mi progenitor nunca pudo ser identificado, como ya he dicho, recibí la orden de someterme a un examen en el instituto de ciencia racial de Leipzig, orden que cumplí. Después se establecería que yo presentaba rasgos judíos. Fundándose en esta alegación de orígenes fechada el 28 de mayo de 1938, el Ministerio de Trabajo ordenó mi revocación de la caja social de Chemnitz. [...]
>
> Me siento un alemán auténtico, con un verdadero corazón alemán, nunca he tenido relaciones con judíos ni ningún deseo de conocerlos. [...]
>
> Ésta es mi situación, que sólo puede ser considerada normal, y de la que se puede deducir que yo no tengo nada que ver en ningún aspecto con la turba de los judíos[229].

Frente al peligro de contaminación genealógica sólo cabe un remedio: fomentar y controlar la propia reproducción biológica e impedir la del Otro. La radicalidad con la que la capacidad reproductora del Otro fue eliminada en el Holocausto hace olvidar los proyectos alternativos y paralelos

desarrollados por el nazismo para atajar el peligro de contaminación y degeneración racial. En primer lugar, los nazis se centraron, como hemos visto, en sanear la reproducción biológica entre los coétnicos, inculcándoles «que existe un oprobio único: engendrar estando enfermo o siendo defectuoso; pero que frente a esto, hay una acción que dignifica: renunciar a la descendencia»[230].

También en la España casticista se ponen en marcha mecanismos de regulación de las prácticas reproductoras. No sólo mediante el disciplinamiento religioso e inquisitorial de la población sino también indirectamente por la vinculación del estatus social a la limpieza étnica. Observa Domínguez Ortiz que

> circunstancias específicas del grupo converso debían limitar aún más su capacidad biológica; la dificultad de su posición limitaba su capacidad y su deseo de reproducción. Un gran número de ellos abrazó el estado religioso, y otros, no pocos, prefirieron la soltería antes que dar origen a una progenie contaminada. «En una provincia de estos reinos sucedió que tratando en un pueblo de un casamiento, hallando que de parte de la moza, siendo muy hermosa, no había mucha seguridad de limpieza, por haber perdido un deudo suyo un hábito, no se quiso casar ella, siendo la heredera de un gran mayorazgo, diciendo que más quería pasar y aun vivir en mala vida que tener hijos sin honra, que se acabase su familia y linaje en ella.» Casos como éste no serían frecuentes, pero es seguro que el temor de sufrir una repulsa apartaría a muchos del matrimonio.
>
> Quizás en los estatutos de la cofradía del Espíritu Santo de Jerez de los Caballeros se contiene la más antigua exigencia de no casar con persona contaminada. Posteriormente se introdujo dicha práctica en otros cuerpos; Felipe II la exigió a los Monteros de Espinosa. También estuvo en uso en las Órdenes Militares. Pero estas pocas prescripciones legales no dan idea de la preocupación que reinó por la posibilidad de contraer un matrimonio que impidiera el acceso a ciertos honores en los círculos de los que podían aspirar a ellos; ni de la dificultad que supuso para tomar estado a las mujeres que sufrían por esta nota, y que a veces se trataba de vencer elevando su dote a cifras

cuantiosas. Diferentes tratadistas de la época cuentan los estatutos de limpieza entre las causas que impedían el aumento de la población. Uno de ellos habla de «innumerables casamientos imposibilitados por este impedimento, más dirimente hoy en nuestro reino que si los cristianos nuevos y viejos fueran de distinta religión». Otro se refiere a «los casos desastrados» originados por enlaces entre unos y otros. «Callo, dice, las muertes violentas de uno de los casados a manos del otro para salir de la infamia del parentesco y por no tener sucesión infecta, y callo también los adulterios y amancebamientos que se sigue[231].»

Hitler no se contentó con los mecanismos autorreguladores que el concepto nacionalizado del honor inyectaba en el sistema reproductivo, sino que reservó al Estado un papel activo de intervención «médica»:

Por el contrario [el Estado racista] deberá considerar execrable el privar a la nación de niños sanos. El Estado tendrá que ser el garantizador de un futuro milenario frente al cual nada significan, y no harán más que doblegarse, el deseo y el egoísmo individuales. El Estado tiene que poner los más modernos recursos médicos al servicio de esta necesidad. Todo individuo notoriamente enfermo y atávicamente tarado, y como tal, susceptible de seguir transmitiendo por herencia sus defectos, debe ser declarado inapto para la procreación y sometido al tratamiento práctico. [...]

Aquel que física y mentalmente no es sano, no debe, no puede perpetuar sus males en el cuerpo de su hijo[232].

Una vez instalados en el poder, los nazis tradujeron esta convicción en un programa de esterilización y eutanasia aplicado a sus coétnicos, miembros del *Volkskörper*, «racialmente» enfermos o imperfectos.

De acuerdo con el concepto orgánico de la comunidad etnonacional, el grupo étnico es visto como un organismo autorreproductor amenazado por otros organismos étnicos supuestamente contaminantes. Impedir o cortar la capacidad autorreproductora de estos otros organismos rivales garantiza la propia supervivencia. Antes de que los nazis pasaran al

exterminio físico, las soluciones barajadas para evacuar a los elementos contaminantes del cuerpo nacional apuntaban al exterminio reproductivo, genealógico, como solución definitiva. A Himmler le preocupaba la capacidad procreadora de los homosexuales porque podían transmitir sus inclinaciones sexuales a su progenitura y proponía como solución la castración de todos los homosexuales[233]. En un proyecto presentado en las Cortes de Castilla, en 1594, para solucionar «el problema gitano» se propone que «por ningún caso se les permitiese casar unos con otros, pues para este efecto se han de apartar los hombres de las mujeres hasta que del todo se perdiese la memoria y nombre de gitanos»[234], y en el debate político que precede a la decisión de expulsar a los moriscos en 1609 la castración o el enviar a galeras a todos los hombres en edad fértil figuraba también entre las soluciones barajadas[235].

Ni una sola gota de sangre impura

Mientras que, por motivos prácticos, las leyes raciales adoptaron desde 1933 el criterio religioso en combinación con la genealogía, los nazis no escatimaron esfuerzos ni dinero en la búsqueda de un método científico que permitiera diferenciar racialmente a los arios de los semitas. Los grandes institutos alemanes de investigación científica, especializados en antropología, medicina o psicología, centraron su labor en la cuestión racial y fueron, a este respecto, importantes colaboradores del régimen. Sin embargo, al margen del escepticismo que pronto mostraron los científicos en cuanto al éxito de su empresa, siguieron floreciendo las publicaciones de vulgarización científica que de cuando en cuando anunciaban progresos significativos en los métodos de detección racial. En una de estas publicaciones en octubre de 1934 se anunció un descubrimiento ruso que permitía diferenciar químicamente la sangre judía de la rusa, con una tasa de probabilidad del 90 %. Eufórico, el doctor Stähle, autor del artículo, enfatizaba la importancia del hallazgo para Alemania: «Pensemos en lo que significaría la posibilidad de identificar a los no arios

en una probeta. Fraude, bautismo, cambio de nombre, de ciudadanía e incluso cirugía de la nariz ya no serían recursos válidos. ¡La sangre no se cambia!»[236].

La identificación mediante la sangre, metáfora del parentesco y de la genealogía, es el instrumento esencial de la política etnicista, una vez hayamos conseguido quitarle la máscara o el disfraz circunstancial de la raza o la religión. Poder identificar la sangre de cristianos viejos y nuevos en una probeta mediante una fórmula química también hubiera permitido reducir gastos y esfuerzos en la España casticista. Efectivamente, «las épocas de Carlos I, Felipe II, Felipe III y Felipe IV fueron, en conjunto, épocas de despilfarro de dinero y energía a causa de las probanzas»[237]. Jerome Friedman observa que «el resultado de este pensamiento racialista fue que los tribunales de la Inquisición se dedicaron cada vez más a determinar si un individuo dado tenía genealógicamente 1/16, 1/32 o 1/64 de judío. El tribunal de la Inquisición de Toledo, por ejemplo, dedica a este tema cuatro veces más espacio en sus archivos que a procesos reales del tribunal relativos a acusaciones de judaización»[238]. Aparte quizás de la cirugía de nariz, los otros subterfugios denunciados por el doctor nazi como el fraude, el bautizo o los cambios de nombre eran también los obstáculos contra los que luchaba la España casticista en su obsesión por determinar quién tenía la sangre pura. La limpieza de sangre o la *Blutreinheit* no son sino versiones históricas nacionales de una misma preocupación utópica, la de conservar al pueblo idéntico a sí mismo. Oficialmente, de acuerdo con el marco cientificista de la época, en la Alemania nazi la *Blutreinheit* se juzgaba «físicamente» mientras que en la España casticista, marcada por el contexto religioso, la limpieza de sangre se juzgaba «metafísicamente». Así, por lo menos, lo entendían los signatarios de una petición en favor de la reforma de las investigaciones de limpieza de sangre durante el reinado de Felipe III: «[la limpieza de sangre] es en efecto una cosa, que en España se juzga metaphisicamente: Porque el christiano viejo no contiene fundamento fixo como la Hidalguia, sino la reputacion y opinion commun de que todos me tienen por christiano viejo»[239]. El Estatuto de limpieza de sangre del Colegio Mayor

de Cuenca contenía la cláusula siguiente: «Si saben, que el Pretendiente es Christiano viejo, que no desciende de linage de Judios, ni Moros, por ninguna via, y que nunca huvo rumor, ó fama de lo contrario»[240]. Esta misma situación no fue extraña a la Alemania nazi donde los rumores y la difamación también venían a colmar las lagunas de las pruebas físicas de la sangre. Karl von Frisch, uno de los grandes entomólogos de la época nazi, fue objeto de críticas por parte de sus colegas por haber protegido a científicos judíos. Al no ser capaz de demostrar la pureza de sangre aria de su abuela materna, cayó bajo sospecha de ser judío. Boria Sax al comentar este caso observa que «tales "escándalos" eran muy comunes en la Alemania nazi. Nadie podía estar seguro de que no sería sometido a denuncias de ese tipo, fuera la "sangre judía" real, fabricada o imaginada. Dado que los nazis no tenían ninguna definición de "judío", el concepto de "sangre judía" estaba muy cerca de carecer de sentido. Las acusaciones de sangre judía podían ser encausadas o ignoradas, según la conveniencia política»[241].

El estudio de Burleigh y Wippermann sobre la construcción del Estado nazi distingue claramente entre dos movimientos de ingeniería social que caracterizan igualmente a la España casticista: «la purificación del cuerpo de la nación» y «la formación de la comunidad nacional». Nótese que la purificación del cuerpo de la nación, en la política etnicista, es el medio instrumental para realizar la comunidad nacional. De forma engañosa, se presenta el producto nuevo que se pretende crear como la recuperación de un estado de pureza preexistente. Todo consistiría, pues, en limpiar, depurar a la colectividad de coétnicos de los contagios sufridos, a la vez que prevenir nuevas contaminaciones. Siendo, como hemos dicho, la sangre la expresión metonímica del parentesco y la genealogía, la política matrimonial se sitúa en el corazón de la política etnicista. Imposible formularlo más claramente que en la primera de las leyes de Nuremberg sobre la protección de la sangre y del honor alemanes; ley de 15 de septiembre de 1935:

Penetrado de la conciencia de que la pureza de la sangre alemana es la premisa de la perpetuación del pueblo alemán e inspirado por la voluntad indomable de asegurar el porvenir de la nación alemana, el Reichstag ha adoptado por unanimidad la ley siguiente, que es proclamada por los presentes:

§1.– Los matrimonios entre judíos y sujetos de sangre alemana o asimilada quedan prohibidos...

§2.– Las relaciones extramaritales entre judíos y sujetos de sangre alemana o asimilada quedan prohibidas[242].

Si en un principio las infracciones a la ley endogámica se castigaban con penas de reclusión o privación de libertad, más tarde se castigarían con la pena de muerte. El razonamiento era que el crimen de contaminación de la raza, afrenta a la raza o *Rassenschande* era peor que un asesinato, ya que afectaba de manera imborrable a todas las generaciones venideras[243]. Incluso si la transgresión del imperativo de endogamia se había quedado en un nivel puramente simbólico, no llegando a constituir una amenaza auténtica para la pureza de la sangre alemana, el castigo era la pena capital. Éste fue el destino de Israel Katzenberger, condenado a muerte en Nuremberg en 1942 por haber cometido «sucedáneos» del acto sexual, *Ersatzhandlungen*, es decir, abrazos y caricias a una mujer aria[244].

Visto de esta manera, la sociedad etnicista quiere ser todo menos una «comunidad imaginada». Mientras que los nacionalismos moderados se asientan sobre una idea de comunidad en la que la referencia al parentesco como vínculo entre los miembros se encuentra poco explicitada o incluso resulta inexistente, no es éste el caso del nacionalismo étnico, cuyo concepto de parentesco y comunión en la sangre no tiene nada de figurado: los límites de la comunidad nacional los marca literalmente la comunidad de parentesco. De ahí que sea tan problemática para la sociedad etnicista la zona gris de los matrimonios interétnicos y su descendencia. Mientras que el etnicista busca proteger los límites de su comunidad con un cordón sanitario, un *no man's land*, los productos mixtos le mantienen cosido a la otra comunidad. Estas «costuras» son percibidas como fuentes de contagio indeseables,

canales de trasvase de sangre contaminada, que además obstaculizan el proceso de depuración. El ideal etnicista consiste en el establecimiento de un nuevo orden antropológico basado en etnias islas, puras, sin zonas híbridas de mezcolanza humana, es decir, todo lo opuesto a un *Mischmaschvolk* o pueblo bastardo que Hitler tanto repudiaba.

Comunidad de vivos y de muertos

Por su referencia a la genealogía, el cuerpo nacional adquiere una dimensión temporal infinita. El pasado de la comunidad de parentesco se remontaría a los tiempos inmemoriales de la Creación divina o, en una interpretación secularizada, el grupo étnico habría aparecido en su tierra patria sin antecedentes ni mestizajes como un producto incontaminado nacido por arte de magia en una partenogénesis étnica:

> Muchos conservadores, convencidos de que los alemanes, al contrario que otros europeos, no descienden más que de sí mismos, reclaman para sí en cierto modo una «partogénesis étnica», *die Abstammung von sich selbst*. Pretenden que el «cuerpo del pueblo» está amenazado por elementos «alógenos», ya externos [...], ya internos [...] la asimilación del *Volk*, del pueblo, a un vasto grupo de descendencia que pudiera ser definido en términos genealógicos iba a conocer en Alemania un destino específico. Víctimas de su propia metáfora, los voceros de la nueva raciología *(Rassenkunde)* vienen a confundir la «comunidad del pueblo», la *Volksgemeinschaft*, con la «comunidad de sangre» alemana, la *Blutsgemeinschaft* [245].

El futuro de la comunidad étnica, aunque se proyecta con dimensión infinita, es más incierto y depende del empeño que pone la comunidad etnonacional en defender su pureza de sangre colectiva y su razón de Estado. Sobre el Reich milenario que prometía Hitler planeaba el fantasma de la aniquilación por medio de la contaminación racial. Y en la España nacionalcatólica contemporánea del nazismo, el filósofo español Manuel García Morente escribía:

> Ese vínculo que une el catolicismo con España, es algo esencial y consustancial con la persona misma de la nación. No es posible quebrantarlo, sin quebrantar en igual medida la sustancia hispánica de España. Si fuera posible que España, alguna vez, dejase de ser católica, España habría dejado de ser España, y sobre el viejo solar de la Península vivirían otros hombres que ya no podrían, sin abuso, ser llamados españoles[246].

La dimensión temporal del cuerpo nacional confiere a la comunidad étnica una responsabilidad de cara al pasado y al futuro. La comunidad etnonacional, o *Volksgemeinschaft*, abarca tanto a los miembros vivos como a los muertos, y por lo tanto la responsabilidad del individuo en la conservación y transmisión de la pureza de la comunidad de sangre no se detiene con la muerte. La infección del cuerpo de la nación prosigue implacablemente su camino después de muerto su portador. La calidad de la sangre de los muertos determina la de los vivos. Caro Baroja cita el testimonio de una monja vieja en el convento de Sancti-Spiritus de Salamanca con un Estatuto de limpieza muy riguroso. A la pregunta de por qué había tan pocas monjas en el convento, ella contestó: «Señor, muchas personas honradas no quieren, por enterrar una viva, desenterrar muchos muertos»[247]. En la España inquisitorial, no solamente los condenados en rebeldía, que se encontraban alejados ya de la comunidad y por lo tanto no presentaban un peligro real, eran quemados en efigie sino que también los huesos de los muertos se desenterraban y póstumamente los presuntos herejes o judaizantes eran quemados en la hoguera inquisitorial, arrojando aun después de muertos una mancha de infamia en el linaje.

También en la Alemania nazi se desentierran huesos y exhuman cadáveres asignándoles un papel importante en la creación y cohesión de una comunidad de sangre entendida como un solo cuerpo. La Alemania nazi creó sus propios rituales en torno a la sangre de los mártires del movimiento nazi y de los soldados muertos en el combate. El 8 de noviembre de 1935, los restos mortales de los dieciséis «mártires» del fracasado golpe de la Feldherrnhalle en 1923 fueron exhumados y transportados con mucha pompa a un monumento eri-

gido en su honor. El *Völkischer Beobachter* de 8 de noviembre de 1935 definía los dos templos que acogían los cuerpos de los héroes como «templos de la resurrección del pueblo alemán por el que murieron». En la ceremonia oficial que al día siguiente tuvo lugar en conmemoración de los hechos de 1923, Hitler declaró que la sangre de los dieciséis mártires, «se había convertido en agua bautismal para el Reich. Para nosotros, no están muertos»[248]. Apenas cinco días más tarde fueron promulgadas las Leyes de Nuremberg, donde la ciudadanía alemana quedaba definida como comunidad de sangre y los matrimonios de sangre mixta prohibidos.

El culto de los muertos como factor de cohesión del pueblo tuvo su expresión más macabra en los matrimonios póstumos, conocidos como *Stahlhelmehe* o «boda con el casco de acero», en boca del pueblo tildado de «matrimonio con el muerto» o «boda del cadáver»[249]. Este recurso permitía a los arios casarse a posteriori en el caso de que el novio llegara a morir en el campo de batalla antes de la celebración de la boda. En marzo de 1943, ascendía a 25.000 el número de solicitudes de matrimonios póstumos ante el Ministerio del Interior[250]. Este procedimiento de salvar la sangre aria para la comunidad paliando de modo ilusorio la inmensa sangría que suponía la guerra, tenía un complemento menos ficticio en la «orden de procreación» cursada por Heinrich Himmler el 28 de octubre de 1939 a las unidades de las SS:

> La guerra es una sangría de la mejor sangre. La victoria de las armas significa a veces para un pueblo una derrota que comporta el exterminio de su fuerza vital y de su sangre. En este caso, la muerte por desgracia necesaria de los mejores, por lamentable que sea, no es lo peor. Mucho peor es la ausencia de los niños no engendrados por los vivos durante la guerra ni por los muertos después de la guerra. Más allá de las fronteras de las leyes y de las costumbres burguesas, tal vez necesarias en otra parte, podrá [revelarse] como un deber eminente de las mujeres y las muchachas de buena cepa –no por ligereza, sino en virtud de una profunda conciencia moral– el convertirse, incluso fuera del matrimonio, en madres de hijos de soldados que

partan para el frente, donde sólo el destino sabe si volverán a su país o caerán por Alemania[251].

Como observa Édouard Conte en el citado artículo, el matrimonio póstumo puede ser interpretado, sobre todo hacia finales del conflicto bélico, como «un interesante ejemplo de convergencia entre la política racial y la gestión social de la muerte»[252]. La coincidencia cronológica de las inmensas pérdidas de sangre «aria» por las bajas de soldados alemanes con la afluencia de «millones de trabajadores alógenos» al Reich supuso indudablemente un peligro para la pureza de la sangre alemana. Los matrimonios póstumos ponían a salvo a miles de mujeres «arias» de la tentación de un matrimonio «alógeno». Además de las medidas legales previstas para castigar el delito de la *Rassenschande*, las autoridades del Reich se encargaban de iniciar ellas mismas el procedimiento de divorcio contra las esposas-viudas adúlteras de los maridos póstumos. El matrimonio póstumo se convirtió así en una medida de higiene racial. El cruel cinismo del procedimiento se hace patente al considerar, frente a estos matrimonios «arios» jamás consumados, el sufrimiento de tantas parejas a las que las leyes de Nuremberg habían negado la unión matrimonial condenándolas a mantener unas relaciones secretas cuyo fruto había de quedar oculto. Cuando en la inmediata posguerra, durante el proceso de desnazificación, el estatuto jurídico de los matrimonios póstumos contraídos en virtud de una orden secreta de Hitler daba quebraderos de cabeza a las autoridades, el jurista Otto Küster, partidario de su invalidación, rompió una lanza en favor de la aplicación del mismo procedimiento, esta vez en reparación de los daños y perjuicios causados a las víctimas de las leyes raciales nazis. Citaba el caso de una mujer que en 1946 había solicitado el matrimonio póstumo con su difunta pareja y padre de sus dos hijos, víctima mortal de un bombardeo aéreo. Las leyes raciales habían impedido a la pareja casarse durante la época nazi, ya que el difunto estuvo catalogado como «medio judío». A diferencia de los «matrimonios del casco de acero», en este caso se trataba de la consagración oficial a posteriori de un matrimonio consentido por ambos

contrayentes y plenamente consumado. Gracias a los esfuerzos de Küster, el 23 de junio de 1950 fue votada la primera ley en «reconocimiento de las uniones libres de las personas perseguidas por motivos raciales y políticos», autorizando el matrimonio póstumo para las víctimas del nazismo[253].

La mutación étnica

De cara a los elementos de sangre impura –los portadores de «Volkskörperfremdes Blut»–, la construcción de la *Volksgemeinschaft* apunta sobre todo en una sola dirección: la de la selección negativa, es decir, la exclusión o eliminación. El movimiento contrario, la selección positiva basada en la incorporación o inclusión, resulta mucho más rara y estrictamente controlada por las máximas autoridades del Estado. La creación de un cuerpo nacional mediante la depuración de los elementos impuros es una tarea colectiva, en la que al conjunto de los coétnicos se les responsabiliza del éxito de la empresa. Siendo una obra colectiva, se soportan mal las excepciones individuales y se insta a los coétnicos para que, en favor del proyecto colectivo, hagan abstracción de sus sentimientos, de sus simpatías personales por algún «enemigo del pueblo». Himmler advertía que «había ochenta millones de buenos alemanes, y cada uno de ellos tenía un judío decente. Evidentemente, "los demás judíos son unos cerdos, pero este judío es un judío de primera clase"»[254]. Arendt observa que Hitler tenía no menos de 340 judíos «de primera clase» a los que había «arianizado» o concedido el estatuto de «medio judío», con todos los privilegios que este estatuto implicaba. Incluso entre la cúpula del partido nazi se encontraban tales privilegiados o étnicamente mutados, como era el caso de Heydrich, medio judío que desempeñaría un papel de «primer orden» en la propia *Endlösung* del pueblo judío[255]. También se sabe que Göring, quien, como responsable de la comisión que redactó la definición de judío, se preciaba de ser él «quien determinaba quién era judío»[256], intercedió ante Hitler en varias ocasiones para conseguir la arianización de ciertos judíos. En el caso concreto del industrial judío Imhau-

sen, que había desarrollado un procedimiento de extracción de jabón y grasa sintética del carbón, Hitler había accedido a la petición de arianización alegando que «si el hombre realmente inventó este producto, lo convertiremos en ario»[257]. El reconocimiento de la mutación étnica tiene, no obstante, un carácter excepcional y reside en manos del jefe de Estado: en la Alemania nazi, el propio Hitler; en la España casticista, el monarca. Aun así, se intentará justificar cuidadosamente la concesión de tal privilegio para que no sea juzgado incompatible con el ideal absoluto de limpieza étnica.

En la historia de España, un caso muy interesante es el de los descendientes de Samuel ha-Levi o Pablo de Santa María, al que hemos aludido anteriormente. Albert A. Sicroff comenta el caso de esta familia como excepción que confirma la regla de que «la limpieza de sangre era una cualidad que ningún poder podía conceder»[258]. Después de un largo pleito de varios años, en 1604 Felipe III otorga con carácter póstumo el privilegio de limpieza de sangre a don Pedro Osorio de Velasco, descendiente de Pablo de Santa María. En la *çedula* por la que se concede el privilegio, el rey hace hincapié en el carácter absolutamente excepcional del caso, además de desarrollar en su apoyo la típica argumentación «metafísica»:

> [...] todos havian sido siempre tenidos por notorios cavalleros hijos Dalgo, y en la seguridad que la experiencia siempre havia mostrado que se podia tener dellos en cosas de la fee y religion, no haviendo notiçia de que en tanto tiempo huviese ninguno prebaricado, ni haver sido penitençiado ni preso por el Sancto Officio, y que los que havia descendian por hembra, y estavan del dicho Patriarcha en grado remotisimo emparentados con las mas nobles familias destos Reynos, y en la singularidad del caso, que es tan raro, que con las muchas circunstançias que en él concurrian se podia llamar unico, y que entre otras muchas cosas que los dichos letrados [que habían examinado el caso] referian en sus pareceres concluian que en conçiencia y justicia devian ser admitidos los descendientes del dicho Patriarcha... a todas las honras, officios, beneficios y encomiendas que se admitian los que se llaman cavalleros hijos Dalgo, christianos viejos, limpios de toda raza[259]...

Es significativo que, como observa Sicroff, el propio rey tuvo la prudencia de apoyar su decisión en la autoridad papal, habiendo solicitado previamente el acuerdo del cabeza de la Iglesia católica para un asunto de cambio de cualidad de sangre[260], obsesión étnica española que para nada interesaba al pontífice. Los «rumores» en cuanto a la genealogía de la ilustre familia tal vez jugaran a favor de la concesión de este privilegio excepcional, ya que según la leyenda, la madre de don Pablo de Santa María fue la hija del rey Alfonso XI de Castilla que había sido sustituida por el hijo varón de un judío, Pero Gil, hijo que se convirtió más tarde en el rey Pedro I de Castilla[261]. A la luz de esta leyenda la intervención del rey no hizo más que enmendar un error de varios siglos. Aun así, incluso en el siglo XVIII se seguía recordando el apellido de Osorio como judío[262]. En este caso, la memoria onomástica era insensible a las operaciones artificiales de mutación étnica.

Del judío Jesús al Cristo ario

El vaivén que constatamos, tanto en el nazismo como en el casticismo, entre una argumentación basada en criterios «físicos» y «metafísicos», surge de la necesidad de colmar las lagunas propias tanto del etnicismo estrictamente racial como del religioso. Allá donde falla la lógica racial, el nazismo llama en su ayuda el criterio religioso, y el casticismo se apoya en argumentos raciales allá donde la teología se desvía de la lógica etnicista. Sin embargo, este constante entrecruce no sólo sirve para solucionar problemas prácticos y teóricos, sino que a su vez contribuye a crearlos. Una cuestión espinosa en este contexto es la de la propia identidad «étnica» de Jesús y, por extensión, los orígenes judíos del cristianismo.

En un artículo que explora la intersección entre etnicismo religioso y racial en la España inquisitorial, Jerome Friedman observa que «hubo ciertos problemas con este estricto determinismo biológico, porque Jesús era judío y el converso más famoso de la historia fue Pablo. Además, tal manera de entender la sangre indicaba que la raza no era siempre efectiva,

lo cual a su vez podía indicar una debilidad de Dios»[263]. Lo curioso es que los propios conversos, víctimas de la lógica racialista, se verán obligados a recurrir a su vez al determinismo biológico: «Varias argumentaciones explicaban que los antiguos judíos que aceptaron a Jesús, como Pablo, eran biológicamente diferentes de los que lo rechazaron»[264]. Aparentemente, la sociedad cristiana hacía oídos sordos a los argumentos propiamente cristianos, coherentes con una lógica estrictamente religiosa:

> De manera análoga, la peligrosa idea de que los antiguos judíos que aceptaron a Jesús eran biológicamente diferentes de los que lo rechazaron era también de origen neocristiano. Al defender que los judíos de los tiempos apostólicos que aceptaron a Jesús eran biológicamente diferentes de los que no, los cristianos nuevos daban a entender que los conversos contemporáneos que aceptaron la cristiandad en la España de los siglos XV y XVI eran también biológicamente diferentes de los judíos que no la aceptaron y, por lo tanto, no debían ser sometidos a las leyes de limpieza de sangre que separaban a todos los judíos de todos los cristianos[265].

En la controversia en torno a los estatutos de limpieza de sangre, que al discriminar a los conversos por su sangre ofendían al propio Cristo y a los apóstoles, Diego de Simancas argumenta, en favor de los estatutos, que los linajes de los judíos recientemente convertidos al cristianismo no se remontaban al linaje de Cristo, sino al de los judíos que fueron responsables de la muerte de Jesús[266]. Los cristianos nuevos intentaron lavarse de estas acusaciones basándose en una carta descubierta en Toledo, que revelaba que los judíos españoles habían intentado disuadir a sus correligionarios de Jerusalén de que matasen a Cristo. Aunque se trataba claramente de una superchería, a muchos conversos de los siglos XVI y XVII les convino darle crédito[267]. Incluso en épocas recientes, ante la duda del «judío que llevamos dentro» (véase infra), el lavado de manos de los judíos españoles a través de esta leyenda se averiguó étnicamente rentable. En su película *Raza*, Jaime de Andrade, seudónimo de Francisco Fran-

co, la vuelve a recordar, destacando asimismo las particularidades raciales de los judíos españoles.

La misma preocupación por conciliar el cristianismo con la nueva religión política del culto de la sangre es característica del nazismo. Basándose en una cosmovisión racial, el nazismo se esforzará por someter la tradición cristiana a la doctrina racial. Un escollo, aquí también, es la propia figura de Cristo. Houston Stewart Chamberlain, británico naturalizado alemán y cuñado de Richard Wagner, se había ocupado ya en 1899 de «desjudaizar» étnicamente al fundador del cristianismo. En su libro *Los fundamentos del siglo XIX,* Chamberlain había declarado que el Mesías no era judío «ni por la raza ni por el alma»[268]. Según Poliakov, la idea de un Cristo «ario» remonta a Fichte a principios del siglo XIX. Siendo ario entre los semitas, Jesús no podía ser considerado, por consiguiente, un «converso». El nuevo mito antisemita del Cristo ario aparece también en la novela de Artur Dinter, *El pecado contra la sangre*, novela publicada en 1917 que tuvo un impacto considerable en la difusión de las ideas del movimiento *völkisch*. En un largo monólogo, el protagonista defiende la pureza aria de Jesús:

> ¿Es posible imaginar un abismo más colosal que el que separa su pensamiento [de Jesús] del pensamiento y de la sensibilidad judíos? Jesús es todo interioridad, desinterés y sinceridad; los judíos, exteriorización, egoísmo y engaño. [...] Esta contradicción psíquica irreconciliable entre Jesús y los judíos no puede ser explicada más que por una contradicción racial. [...] Así como el ciruelo sólo da ciruelas y jamás dará peras ni manzanas, nunca el precioso fruto de las enseñanzas de Jesús hubiera podido brotar de un tronco judío. Jesús no era judío más que por su educación y su adscripción religiosa[269].

De acuerdo con el protagonista de Dinter, Jesús descendía racialmente de los amoritas, pueblo asentado en el norte de Galilea, cuya pertenencia a la raza indogermana habría sido atestiguada por los antropólogos[270]. Estas ideas acerca de la figura de Jesús formaban parte del ideario del movimiento *völkisch* «cristiano alemán» *(Deutsch-Christentum)*, que pre-

tendía conciliar el cristianismo con la identidad germánica. Este movimiento recupera las ideas de Gottlieb Fichte que reclamaba «el retorno a Jesús» y rechazaba el Antiguo Testamento así como las enseñanzas del apóstol Pablo, a quien acusaba de haber «degenerado el cristianismo». El auténtico cristianismo puro habría sido conservado por el pueblo germánico que lo había asimilado a su religión aria precristiana[271].

De cuestión judía a problema cristiano

El cristianismo desjudaizado y nacionalizado

La preocupación por la identidad étnica de Jesús demuestra que lo que inicialmente había nacido como una *Judenfrage*, es decir, una cuestión o un problema judío, acabó convirtiéndose en un problema cristiano: el fundamentalismo étnico practicado por el nazismo y el casticismo amenazaba con minar los mismísimos fundamentos de la sociedad que pretendía salvar.

El día de Navidad de 1938, Klemperer constata que por primera vez esta fiesta aparece en los periódicos totalmente despojada de su referente cristiano:

> Ayer, por primera vez en el Tercer Reich, la meditación navideña del periódico completamente descristianizada. Navidad de la Gran Alemania, que para el alma alemana significa el renacer de la luz, el resurgir del Imperio alemán. El judío Jesús y todo lo religioso y todo lo humano en general, suprimidos. Es, no cabe duda, la consigna para todos los periódicos[272].

Meses más tarde, en abril de 1939, el Ministerio de Asuntos Religiosos del Reich llega a un acuerdo sobre la colaboración entre las Iglesias protestantes y el Estado. En la Declaración de Godesberg adoptada al respecto, las Iglesias meditan acerca de la relación entre el judaísmo y el cristianismo para finalmente llegar a la conclusión de que «el cristianismo es irremediablemente opuesto al judaísmo»[273]. Pocas semanas después fue inaugurado el «Instituto de investigación de las influencias judías en la Iglesia alemana». Dicho instituto elaboró una versión revisada del Nuevo Testamento totalmente depurada de toda reminiscencia judía:

«Esta versión suprimía las palabras *Jehová*, *Israel*, *Sión* y *Jerusalén*, consideradas judías»[274]. Friedländer tilda de auténtico trabajo de Sísifo la labor de depurar el cristianismo de elementos judíos. Nada más crearse el nuevo Instituto, el Servicio de Seguridad (Sicherheitsdienst) tendrá que ocuparse de la cuestión de si Felipe Melanchthon, el más estrecho colaborador de Lutero, era judío. Al declararse incompetente este Servicio, el asunto se tramitó a la Reichstelle für Sippenforschung, (el Instituto de Investigación Genealógica). Entretanto, varias Iglesias locales ya habían prohibido a los conversos el acceso a los templos. El ejemplo de la Iglesia evangélica de Turingia en febrero de 1939 pronto fue seguido por otras localidades y en el verano de ese mismo año quedaron despedidos los pastores de ascendencia no aria, invocándose, a este efecto, la ley alemana en virtud de la cual sólo podían ejercer una función pública las personas de sangre aria[275]. Al igual que los Estatutos de limpieza de sangre en la historia de España, las iniciativas de protección étnica se fueron extendiendo por la sociedad alemana como una mancha de aceite, infectando todos los sectores e instituciones de la sociedad. En el otoño de 1938, un establecimiento para enfermos mentales afín a la Iglesia evangélica adoptó nuevos estatutos que prohibían la entrada en sus centros a los enfermos de ascendencia judía. Con ello se pretendía «tener en cuenta el cambio de actitud del *Volk* alemán de cara a la cuestión racial»[276]. La iniciativa privada en ocasiones anticipaba las medidas oficiales de exclusión de los judíos alegando una mayor sintonía con la opinión pública alemana.

Para Hitler, sin embargo, estas iniciativas para germanizar y desjudaizar el cristianismo no iban bastante lejos. Su radicalismo aparece claramente en las conversaciones publicadas en París en 1939 por Hermann Rauschning, inicialmente íntimo de Hitler aunque, según explica en su libro, se fue distanciando progresivamente del Führer precisamente a raíz de una conversación sobre la religión. Bajo el título de «El Anticristo», Rauschning reconstruye esta conversación con Hitler en compañía de Goebbels y Streicher. Después de afirmar su firme voluntad de «extirpar el cristianismo de Alemania», Hitler desmonta todo el tinglado teórico del

Deutsch-Christentum o cristianismo alemán con su Cristo ario. Para él, el cristianismo es incompatible con la esencia alemana: «Se es o bien cristiano, o bien alemán, mas no se puede ser ambas cosas a la vez». La solución está en crear una nueva fe en «un dios inmanente, en la Naturaleza inmanente, en la nación misma, en un dios inseparable de su destino y de su sangre». Para ello bastaba con rascar la capa de barniz con la que el cristianismo había revestido la vieja religión germánica que sobrevivía de forma latente en las zonas rurales de Alemania («Rascaremos el barniz cristiano y volveremos a hallar la religión de nuestra raza»[277]). Las ideas expuestas por Hitler en esta conversación privada no se quedaron en palabras hueras. Rauschning prosigue:

> Todo cuanto predijo Hitler se realizó después. Se hicieron y se hacen todavía toda suerte de tentativas para descristianizar a los campesinos alemanes. He visto secciones especiales de descristianización en las Exposiciones agrícolas; he visto la serie de carteles murales, ideados con verdadera astucia pedagógica, que representan la lucha de los campesinos de Steding contra la Iglesia de Bremen. [...]
>
> Tal fue la primera etapa. La segunda obligación exigió de nosotros la de renegar oficialmente de las Iglesias. Las cosas marcharon a pasos agigantados. [...]
>
> Luego les tocó el turno a los hombres de las SS, y, sobre todo, a los jefes y dirigentes de toda suerte; luego, a los grados superiores de la juventud hitleriana. Metódica, científicamente, con lógica inflexible, se emprendió la lucha para exterminar todo lo que fuese cristiano en Alemania[278].

Y es que, para los *Gottgläubigen*, los neopaganos alemanes que se habían alejado oficialmente del catolicismo y protestantismo, no solamente la identidad racial de Jesús resultaba problemática sino que el virus del judaísmo se remontaba al propio Dios. Es el mensaje que transmitían los «creyentes en Dios» en su propaganda:

> Se tenía a Jesús por hijo de José, hijo de Elías... hijo de Leví... hijo de David... hijo de Jacob... hijo de Isaac... hijo de Enoc...

hijo de Set... hijo de Adán, [hijo] de Dios. ¿Qué dirás tú en tanto que alemán *völkisch* consciente de semejante árbol genealógico? ¿Son éstos nombres germánicos[279]?

La religión como pretexto y contexto

En *Mein Kampf* Hitler reflexiona sobre la posibilidad de excluir a los judíos de la sociedad alemana ya sea basándose en la raza o en la religión. El criterio religioso fue característico del antisemitismo propagado por el partido cristianosocial, con el que Hitler entra en contacto durante su estancia en Viena. Calificado por Hitler de «seudoantisemitismo», este tipo de antisemitismo era, según él, altamente ineficaz, ya que «un chorro de agua bautismal era siempre capaz de salvar al judío y su comercio»[280].

La actitud del nazismo con la religión fue, indudablemente, ambigua. Por un lado, le servía de instrumento más eficaz que el concepto racial para llevar a cabo su proyecto etnicista. Por otra parte, los mismos orígenes judíos del cristianismo hacían que, en una segunda fase, no bastara con separar a los cristianos de los judíos, sino que había que proceder a una descristianización profunda de la comunidad nacional para volver a los orígenes prístinos de la germanidad anterior a la influencia judeocristiana. En la conversación reproducida por Rauschning, a pesar de proponer la vuelta a la religión propia de la raza, Hitler reconoce los méritos de la Iglesia católica. Cuenta Rauschning: «Hitler, al enardecerse, recaía sin darse cuenta en el dialecto vienés: "La Iglesia católica es una gran cosa. No por nada ha podido mantenerse durante dos mil años. Nos da una gran lección que aprender. Tal longevidad implica inteligencia y gran conocimiento de los hombres. ¡Oh, esos ensotanados conocen bien el corazón humano y saben exactamente dónde les aprieta el zapato"»[281]. Fue precisamente esta lección la que la España casticista había sabido aprovechar: en vez de intentar descristianizar al pueblo español, hispanizó el cristianismo, nacionalizándolo y convirtiéndolo en étnico mientras que se aprovechaba hábilmente de sus estructuras

e instituciones como canales de propaganda e instrumentos políticos.

En la controversia en torno a la introducción de los Estatutos de limpieza de sangre en España, desde la adopción de la llamada Sentencia-Estatuto en 1449 hasta el Estatuto de limpieza de sangre del Cabildo de la Catedral de Toledo en 1555 destaca la gran tensión que por este asunto se generó entre las autoridades e instituciones españolas y el Vaticano. La diferencia discriminatoria que hacían los Estatutos entre cristianos viejos y conversos contradecía uno de los principios fundamentales del cristianismo, a saber, su universalismo, la abolición de las fronteras étnicas en el seno de la comunidad de creyentes. El papa Nicolás V reaccionó contra la Sentencia-Estatuto con una bula en la que «so pena de excomunión, ordena que todos los convertidos, presentes o futuros, al cristianismo, sean descendientes de gentiles o de judíos, que viven como buenos cristianos, sean admitidos a todos los ministerios y dignidades, y a dar testimonio y ejercer todos los cargos con los mismos derechos que los cristianos viejos»[282]. A pesar de la enérgica condena papal, el movimiento anticonverso fue extendiéndose a lo largo de todo el siglo XV. Un hito fundamental fue la adopción de un Estatuto de limpieza de sangre por la Orden de San Jerónimo después de haber solicitado ella misma una inquisición con el objetivo de disipar los rumores de prácticas criptojudaicas en el seno de la orden. Irónicamente, la inquisición sacó a la luz suficientes indicios de judaísmo en el interior de la orden para que el papa Alejandro VI le acordara un Estatuto de limpieza de sangre en 1495. Alejandro VI era español, y «por lo tanto, particularmente sensible al problema converso»[283]. Asimismo, los Reyes Católicos parecían aceptar el acuerdo, a juzgar por su ausencia de intervención posterior a 1486[284]. El movimiento anticonverso había conseguido, hacia finales del siglo XV, romper la resistencia inicial por parte de los poderes civiles y eclesiásticos contra este prinçipio discriminatorio. Una vez rota la resistencia, los papas posteriores a Alejandro VI colaborarían con la obsesión casticista aprobando sucesivamente las solicitudes de nuevos Estatutos de limpieza de sangre. De acuerdo con Sicroff, el recelo inicial de los

soberanos españoles con respecto a los Estatutos fue vencido definitivamente por Felipe II, bajo cuyo reinado la limpieza de sangre sería «reconocida oficialmente por la Iglesia y por el Estado españoles»[285]. A partir de la adopción de un Estatuto de limpieza de sangre por la catedral de Toledo, el criterio de la limpieza de sangre se convirtió en «la necesaria condición oficial para acceder a cualquier función pública de alguna importancia en España»[286]. En 1572, la Inquisición cierra tajantemente el debate público en torno a los Estatutos, prohibiendo todo escrito sobre el tema[287]. Partidarios y opositores del Estatuto de limpieza de sangre de la catedral de Toledo habían buscado apoyo en autoridades diferentes: «Los partidarios de los conversos llevaron su caso directamente a Roma, mientras que los cristianos viejos apelaron en primera instancia a la monarquía»[288]. Después de varios años de tira y afloja, el rey Felipe II ratificó en 1556 el Estatuto de limpieza de sangre de la catedral a petición de Silíceo, «porque la guarda y observacion del [estatuto] resulta mucho servicio à Nro Señor»[289]. Y no solamente se había mostrado útil al servicio de Dios, sino también al de España. Uno de los argumentos en los que Felipe II se apoya a la hora de aprobar el Estatuto de la Catedral de Toledo revela el papel que los Estatutos de limpieza de sangre desempeñaban en la construcción de un *Volkskörper* español, cuyo rasgo distintivo sería la excelencia cristiana:

> Considérese, que por no haver tenido en Francia el advertencia, que fuera justo tener en que los de la Generacion de Moros y Judios fueran conocidos y estubieran diferenciados de los demas Catholicos Christianos viejos han inficionado con sus heregias, todo aquel Reyno y de aqui se concluye, que todas las heregias que hà habido en Alemania-Francia España [sic] las han sembrado descendientes de Judios como se ha visto y se ve cada dia en España[290].

Si hablando del nazismo hemos dicho que las deficiencias del concepto racial tuvieron que ser colmadas por el recurso a la religión, en el caso del casticismo se recurre a un concepto racial –«precientífico»– para explicar y justificar el

procedimiento tan anticristiano de diferenciar entre unos cristianos y otros. En ambos casos históricos, lo que realmente interesaba investigar era la limpieza genealógica, tal como muestra el siguiente procedimiento de admisión al que se sometía a los candidatos para el cabildo de la iglesia de Córdoba a partir de 1530:

> Arrodillado, con la mano derecha puesta sobre la imagen de un crucifijo contenido en un misal, el candidato debía jurar que no descendía ni de judío ni de moro. Luego debía señalar los apellidos de sus padres y abuelos, así como los lugares de su nacimiento. La investigación debía entonces ser emprendida por el ordinario, acompañado de dos delegados del cabildo, en la iglesia o en otro lugar público. [...] Habiendo recogido todos los informes, el secretario o el notario debían leerlos al cabildo y un voto decidiría si el candidato podía entrar en posesión de su beneficio[291].

«Der Jude in uns»: el judío que llevamos dentro

Cuando a finales del siglo XIX, con las campañas militares españolas en el norte de África, los españoles «redescubren» a «sus judíos», sefardíes descendientes de los expulsados de 1492, el diario *El Liberal* escribe en su portada de 23 de julio de 1887 bajo el título «Impresiones de Marruecos. Los judíos»:

> Si se observan fisonomías es necesario remontarse al recuerdo de aquellos semblantes que la pintura religiosa perpetúa, porque si la memoria se fija en realidades, ¡cuántas caras españolas entre los judíos de Tetuán! ¡Cuántas caras judías entre los españoles! Si hoy renaciera lo de cristianos viejos y nuevos, la antropología, con más certeza que un inquisidor, diría a muchos cristianos fervorosos y hasta fanáticos sois judíos [...][292].

En la época en que se escribieron aquellas líneas, triunfaba la fe en el darwinismo y en las posibilidades que brindaban los avances científicos para sustituir el terreno movedizo

del examen teológico, «metafísico», por un criterio mensurable, físico, para discernir entre cristianos y judíos, ahora arios y semitas. La figura del inquisidor se había hecho obsoleta, había nacido la del antropólogo. Y con más rigor que el inquisidor, el antropólogo de finales del siglo XIX vendría a confirmar un viejo temor que había vivido siempre en la España casticista: la conciencia de que «todos somos judíos».

Mucho antes de las averiguaciones antropológicas del siglo XIX, a la misma conclusión inquietante habían apuntado siglos antes los llamados «libros verdes» o «libros del becerro», compilaciones genealógicas de linajes «tocados», que empezaron a circular en España desde principios del siglo XVI para ser finalmente prohibidas por Felipe IV en 1623[293]. Estos libros se solían basar en los abecedarios inquistoriales, índices secretos de penitenciados, relajados y reconciliados en los autos de fe. A pesar de que ya en 1606 y 1615 Felipe III había ordenado la quema de todos los libros verdes en Zaragoza –decreto repetido por Felipe IV en 1622 y 1623–, resultaría muy difícil destruirlos. Gozaban de mucha popularidad y según un panfleto publicado en Zaragoza en 1623, «el libro se multiplicó por copias hasta lo infinito», de modo que no había «hombre vil y mecanico en aquella tierra que esté sin el libro»[294]. Y más de un siglo después, en 1724, las autoridades de Murcia aún tendrán que actuar contra la circulación de estas listas, en las que quedaba patente la contaminación de toda la nobleza española por sangre mora o judía.

En su estudio sobre los judíos en la España Moderna y Contemporánea, Caro Baroja reproduce algunos folios del *Tizón de la nobleza de España* atribuido al cardenal Mendoza y Bovadilla[295]. Como consta en la parte introductoria, el escrito había nacido de la frustración de su autor a raíz de la denegación, por Felipe II, de dos hábitos a sus sobrinos «por decirse no eran limpios». En vez de intentar rehabilitar a sus sobrinos, demostrando su limpieza de sangre, el cardenal se centró en sacar a la luz las manchas de toda la nobleza española destacando que «si el ser moro vasta (sin limitación de tiempo) a obscurecer un linage han todas las casas de Castilla infamadas, y sucias por muchos costados y asi en pasando la mancha del quarto grado, como no sea de varonia, im-

porta poco que sea de ocho, o diez grados». Después de pasar revista a los principales linajes del reino para descubrir sus «máculas», el autor del Tizón advierte que muchos caballeros del reino de Navarra, en realidad descendientes de converso, «están en los oficios rr.[8] ynquisidores, y colegiales en S.[n] Bartholome de Salamanca, y en este colegio ha havido muchos confesos». Es decir que las mismas instituciones emblemáticas del casticismo se encontraban tocadas por ese judío invisible que, sin saberlo, todos los españoles «llevaban dentro».

Al insinuar la contaminación general de la nobleza española, los libros verdes constituían un peligro para la sociedad casticista, basada en un ideal de limpieza de sangre. En la pragmática de 1623, que proscribía la posesión de los «libros verdes», el rey alude no solamente al daño personal que estas listas causaban a ciertas familias, sino también a su efecto subversivo y poder desestabilizador para la sociedad entera: «resultan irreparables y injustos daños así de la nobleza y limpieza como del gobierno y quietud pública»[296]. En un alegato contra los libros verdes en 1623 se advierte que «contra estos libellos (que su lectura son testimonios falsos, e infamias injustas) deben todos los superiores conspirar por los daños que de su lectura y permision resultan en las Repúblicas y conciencias»[297].

La pragmática de 1623, que prohíbe los libros verdes, procede igualmente, después de una larga polémica entre detractores y partidarios, a la reforma de los Estatutos de limpieza de sangre, limitando las informaciones de limpieza a «tres actos positivos». Entre los polemistas a favor de esta limitación se encontraba el fraile dominico Agustín Salucio, cuyo «Discurso acerca de la justicia y buen gobierno de España en los estatutos de limpieza de sangre; y si conviene o no alguna limitación en ellos» –escrito anónimo– se había difundido poco tiempo después de la muerte de Felipe II, probablemente a partir de 1599[298]. Curiosamente, el argumento de peso de Salucio no se basaba en que, al cabo de más de un siglo de actuación inquisitorial y vigencia de los Estatutos de limpieza de sangre, el país se podía suponer depurado de sangre contaminante. Al contrario, Salucio adopta la lógica

casticista obsesionada con la fuerza genéticamente dominante de cualquier gota de sangre judía o musulmana. Advierte que si las investigaciones de pureza de sangre realmente pudieran llevarse a cabo sin limitaciones, lo que se descubriría sería que todos los españoles llevaban alguna parte, por ínfima que fuera, de sangre manchada[299]. Es decir, Salucio pide la reforma del sistema desde su convicción de que el proyecto étnico que la sociedad casticista se había propuesto estaba destinado al fracaso por haberse adoptado demasiado tarde las medidas autoprotectoras como la Inquisición y los Estatutos de limpieza de sangre. El judío, ¡los españoles ya lo llevaban dentro!

La obsesión con la mancha invisible crece a medida que resulta más difícil detectar contaminaciones «objetivas» basadas en pruebas genealógicas documentadas, es decir, a medida que las pruebas se convierten cada vez más en «metafísicas» (rumores, suposiciones, etcétera) a falta de evidencias «físicas». La obsesión crece igualmente a medida que avanza el proceso depurador y que la densidad de trazas de sangre impura queda cada vez más diluida. En vez de producir el deseado efecto apaciguador en la sociedad, el mismo proceso de depuración étnica se convierte en un torbellino devastador. Este mismo torbellino azotó también a la Alemania nazi:

> De acuerdo con la lógica torcida de la higiene racial, los judíos eran a un tiempo la raza más baja e insidiosa y los más celosos guardianes de su propia pureza racial, incluso aunque amenazaran con contaminar las razas superiores con sangre inferior. Pues los mismos científicos que afirmaban haber identificado las distintas ramas de la raza humana estaban atormentados por la naturaleza proteica de «el judío» y por su habilidad para eludir el diagnóstico científico. Esto implicaba que cada individuo era en potencia portador de aquellas cualidades judías que se trataba de eliminar, es decir, que todo el mundo era sospechoso de pertenecer al campo enemigo, aun sin ser consciente de ello. Ciertamente, el antisemitismo estaba embebido en este miedo al «judío interior». [...] La visión más pesadillesca del elusivo enemigo era, precisamente, descubrir que éste no era otro que uno mismo[300].

Ya en *Mi lucha*, Hitler había evocado la pesadilla del efecto posiblemente irreversible de la contaminación del *Volkskörper* alemán por la sangre judía:

> Considérese cuán funestas son las consecuencias que a diario trae consigo la bastardización judaica de nuestro pueblo y reflexiónese también que este envenenamiento de nuestra sangre, sólo al cabo de siglos –o tal vez jamás– podrá ser eliminado del organismo nacional[301].

A nivel personal, la premonición de Hitler de los años veinte se hizo realidad para varios altos cargos del nazismo. Una lejana ascendencia judía por parte materna atormentaba a Heydrich, situación que fue hábilmente explotada por Hitler y por el propio Himmler para asegurarse la lealtad y sumisión de este talentoso colaborador. Siendo jefe del Servicio de Seguridad y gracias a la connivencia de sus superiores, Heydrich no tuvo muchos problemas para rebatir como meras calumnias las acusaciones que se le hacían en cuanto a su sangre contaminada. No obstante, la conciencia de su impureza racial contribuyó a desarrollar en él un antisemitismo mordaz, de carácter diferente del antisemitismo más bien «funcional» de Himmler[302]. Esta misma conciencia le condujo al autoodio, según relata un amigo que fue testigo de cómo Heydrich, en estado ebrio, disparó tres tiros a su propia imagen especular mientras balbucía «judío asqueroso»[303]. También Julius Streicher, director del periódico rabiosamente antisemita *Der Stürmer*, fue víctima de la obsesión que él mismo tanto había contribuido a crear, ya que cundían rumores sobre su posible ascendencia judía[304].

La sospecha de una lejana e inconsciente impureza racial sigue salpicando *–post mortem–* a los máximos representantes de la política etnicista, tanto del nazismo como también del casticismo, desde el rey don Fernando el Católico hasta Francisco Franco. No hay mejor ilustración de la perduración de la obsesión con el «judío interior» que las persistentes inquisiciones historiográficas en el linaje de estos políticos cuya defensa de la «razón de Estado» implicaba el rechazo de lo judío.

El destino trágico de Narciso

Entre 1596 y 1599, Felipe II, el monarca bajo cuyo reinado las tesis casticistas habían conseguido triunfar, reunió una junta para estudiar una posible reforma de los Estatutos de limpieza. Murió antes de poderse realizar el proyecto de reforma, que fue abandonado. Mientras tanto, había ido creciendo la conciencia de los daños que causaba, en la sociedad española, la aplicación rigurosa de los Estatutos de limpieza de sangre[305]. Después de la muerte de Felipe II, fray Agustín Salucio se convirtió en uno de los críticos del sistema. Como hemos visto más arriba, la petición de Salucio parte de una visión pragmática y no pretende ser revolucionaria. No pide la abolición de los Estatutos ni la ruptura con la cosmovisión casticista. Lo que sí le preocupa –y es contra este peligro que advierte–, es que el principio casticista aplicado con todo rigor acabe por socavar a la propia sociedad española: «los inconvenientes [de los estatutos de limpieza de sangre] que al principio se menospreciaron, porque eran pequeños, han crecido ya de manera que causan gravísimos daños, que cada día se hacen mayores»[306]. Entre estos gravísimos daños, Salucio menciona el número creciente de enemigos internos, el peligro de apostasía de los nuevos convertidos, y ante todo, la pésima reputación que España se había ganado en el extranjero debido a su obsesión con la contaminación por sangre de moros y judíos. Poco después de su aparición, el libro sería prohibido por Felipe III y los problemas de fondo en él señalados quedarían sin solucionarse durante un par de siglos más[307].

No sólo de fronteras afuera el rigor casticista había producido un efecto bumerán poniendo en entredicho la reputación del país, sino que de fronteras adentro la «mancha» se extendía a gran velocidad afectando a cada vez más familias españolas. Durante el reinado de Felipe IV, un inquisidor anónimo escribe que «yo he visto en un lugar bien corto de este Reyno, que una sola familia manchada, ha inficionado en menos de 12 años, otras tantas casas: Pues crehible es, que en menos de ciento no habra en el lugar à quien no le to-

que»[308]. Sobre todo el hecho de que las informaciones de limpieza de sangre se basaran en gran parte en pruebas «metafísicas», contribuía a la rápida extensión de la mancha. El inquisidor anónimo denunciaba que «hay interrogatorios de comunidades tan sin prudencia, ni christiandad, que dicen si saben, ó han oydo decir con mentira, ó, con verdad, que Juan Pretendiente tenga alguna Raza» y «aunque responda [el testigo], que le tiene por limpio; no obstante, haver oydo tal falta, que tiene por falsa, basta esto para negarle el Colegio, ò, Pretención»[309]. En la pragmática que limita las investigaciones de limpieza de sangre a tres actos positivos, el rey Felipe IV reconoce los efectos nefastos para la sociedad ocasionados por la aplicación rigurosa de los Estatutos. Sin embargo, resulta importante la discrepancia de esta reforma con la anterior propuesta de Salucio de limitar la investigación genealógica a cien o ciento cincuenta años. Como observa Sicroff, aceptar la limitación en el tiempo de la búsqueda de sangre impura hubiera significado aceptar «diluir la sangre pura de los españoles que se preciaban de ser cristianos viejos, mezclándola con la de los judeocristianos [...]. Preferible era proteger la fama de los ya tenidos por cristianos viejos de sangre limpia por medio del crisol de los tres actos positivos, aun cuando éstos resultasen erróneos o fraudulentos»[310]. Según este hispanista, la sociedad española del siglo XVII se encontraba desgarrada «entre dos tendencias aparentemente irreconciliables: deseo de guardar intacta la imagen del católico español de sangre pura, y deseo de templar las dificultades nacidas de lo que se consideraba como abuso del sistema más que como problema inherente al sistema. El dilema trágico [...] era que todo ensayo de reforma siempre parecía turbar el principio mismo de limpieza de sangre»[311].

Muy al contrario del efecto buscado por la Pragmática de 1623, a lo largo del siglo XVII la obsesión casticista arremete con más vigor, tanto debido a rivalidades regionales y locales como por nuevas órdenes y procedimientos inquisitoriales (entre otras, sobre la debida exhibición en las iglesias de los sambenitos de los linajes infamados)[312]. Queda claro que la sociedad casticista se resistía a renunciar a su ideal de pureza étnica inmemorial[313]. A pesar de los presagios y ad-

vertencias de los más perspicaces, plasmadas en escritos a veces necesariamente anónimos, una vez expulsados los moriscos y eliminados socialmente los judeoconversos, la sociedad casticista se preparaba para la autodestrucción, cual Narciso en la mitología clásica enamorado de su propia imagen.

Es indudable que el etnicismo pretende garantizar la supervivencia del *Volk*, la comunidad étnica supuestamente amenazada por la contaminación de sangre impura. Así queda afirmado en el preámbulo de la primera ley de Nuremberg, o ley para la protección de la sangre y el honor alemanes. Si, de acuerdo con esta preocupación, las primeras leyes discriminatorias partían de una definición relativamente amplia de «ario», en la práctica las categorías de excluidos se hicieron cada vez más numerosas. Las persecuciones, deportaciones, esterilizaciones y eliminaciones no se limitaban a los portadores de sangre «semítica». En una reunión sobre planificación demográfica celebrada en junio de 1933, el ministro nazi de Interior, Frick, declaró que, según ciertos estudios científicos, el 20% de la población alemana era racialmente «indeseable». Otros estudios arrojaban incluso una cifra más elevada, del 30%[314]. En un reconocimiento racial de tres mil candidatos para las Waffen-SS en 1940, tan sólo mil trescientos superaron la prueba de selección. Los demás fueron rechazados por presentar rasgos semíticos, mongoloides o negroides[315].

En la Alemania nazi, la derrota militar vino a poner radicalmente fin al programa asesino de depuración derivado de un enfermizo narcisismo étnico. En el caso español, al contrario, la obsesiva defensa de la sangre propia pudo proseguir su curso destructor. El miedo fantasmal a la destrucción por el Otro se reveló autocumplidor. Una vez expulsados los judíos y musulmanes, eliminados socialmente los judeoconversos y desterrados los moriscos, el rigor etnicista fue arrastrando a España hacia dos siglos de autodestrucción, hacia el autogenocidio[316].

En su canto épico de la «Expulsión de los moros de España», escrito en 1610 y dedicado al rey Felipe III, Gaspar Aguilar alaba a Dios por haber salvado a España: «Dios con su providencia soberana / la libra del peligro de la muerte / para

defensa de la fe Cristiana»[317]. Y sin embargo, nada más expulsar a los moriscos, la manía persecutoria y depuradora pudo centrarse en otro grupo minoritario racialmente indeseable, la comunidad gitana:

> Falta agora, para que España quede limpia, que se haga otro tanto de los Gitanos, que ay para ello muchas y muy viuas, y apretadas razones: yo lo prueuo en yn memorial que tengo ordenado a este propósito. Allí se verá, que es muy escrupuloso tolerar gente tan perniciosa, perjudicial, y peruersa[318].

Y después de conjurada la amenaza luterana, aparecerían en el horizonte vital del *Volk* español la herejía de los «filósofos» afrancesados, la de los librepensadores masónicos y la casta de los «tolerantes». En su citado canto épico, Gaspar Aguilar alabó a Felipe III por haber saneado el cuerpo nacional cortándole la mitad enferma, operación que devolvió a España la felicidad, alegría y dicha[319]. Sin embargo, la amputación de la mitad enferma, por muy drástica que fuera, no llevaría al enfermo a la curación definitiva[320]. En el seno del *Volkskörper* volvió a crecer un tumor infecto que necesitaba ser extirpado y, sintiéndose mortalmente herida, la España casticista de principios del siglo XIX nostálgicamente iraría la mirada hacia los tiempos pasados de felicidad nacional, proponiendo como remedio contra la nueva peste del liberalismo la solución inquisitorial: «Tres o cuatro mil enemigos de vuestra majestad, mandados los unos a una hoguera y los otros a una isla incomunicable [...]; [...] traed a la memoria cuántos millares más fue menester herir para arrojar de España a los moriscos y a los judíos, mucho menos perjudiciales que nuestros jacobinos, y con todo su expulsión se ejecutó y desde entonces comenzamos a vivir felices y sin susto»[321]. No obstante, para el cuerpo nacional español, la enfermedad de la mitad insana se revelaría endémica. En su «Día de Difuntos de 1836», Mariano José de Larra describe Madrid como un vasto cementerio en una de cuyas tumbas pudo leer «Aquí yace media España: murió de la otra media». A poca distancia de allí encuentra el epitafio de la Inquisición: «Aquí yace la Inquisición, hija de la fe y del fana-

tismo: murió de vejez». Sin embargo, siente dudas de la muerte definitiva del Santo Tribunal: «Con todo, anduve buscando alguna nota de resurrección: o todavía no la habían puesto, o no se debía de poner nunca»[322]. Exactamente un siglo más tarde, la España inquisitorial y casticista volvería a levantar cabeza para cortar una vez más la mitad enferma del cuerpo nacional.

Divertimento: un proyecto de milicia étnica en la España inquisitorial

En la literatura sobre el nazismo, Himmler ha sido tildado de «Gran Inquisidor»[1], a la cabeza de su cuerpo militar de elite, la Schutzstaffel o SS, cuyos miembros juraban fidelidad incondicional al Führer, y que eran reclutados entre los arios de sangre pura y destinados a la ardua labor de vigilancia y depuración étnica del *Volkskörper*. Si bien no faltó en la estructura de control inquisitorial una red de vigilancia que extendía sus tentáculos sobre todo el territorio peninsular y colonial con sus familiares y comisarios, resultó más problemática en España, sin embargo, la institucionalización de una milicia de elite étnica al servicio de la cura del alma y del cuerpo nacional. ¿Por qué? Escuchemos la versión de uno de los últimos secretarios del Santo Oficio, Juan Antonio Llorente, cuya *Historia crítica de la Inquisición en España*, publicada en francés en 1817 y muy pronto convertida en bestseller internacional, promovería una especie de turismo holocaustiano *avant la lettre* a España, del que nos da testimonio su amigo sevillano Blanco White[2]. Insertamos íntegramente un pequeño capítulo sobre el «Proyecto de una orden militar del Santo Oficio de España». El relato se podría leer como una curiosidad, un mero *divertimento* histórico, si no fuera porque el recuerdo del nazismo nos impide tal frivolidad.

> Para no pasar en silencio hecho alguno considerable que acredite la inclinación de Felipe II al Santo Oficio, considero forzoso referir aquí un proyecto que nació de cabezas acaloradas, y sofocó aquel monarca con razón, en el año 1574, pero que no hubiera nacido si no fuese tan notorio el excesivo favor de Su Majestad a la Inquisición.
>
> Ciertos fanáticos pensaron adularle fundando una nueva or-

den militar con el título de *Santa María de la Espada blanca*. En tiempo de Alfonso X el Sabio había existido una intitulada de *Santa María*, y ahora existía otra renombrada de *Santiago de la Espada*, y nuestros fundadores añadían *blanca* tomando por divisa una espada de plata, porque la de Santiago es roja o de color de sangre. Su objeto había de ser defender la religión católica, los reinos de España y sus fronteras y presidios de toda invasión, impidiendo la entrada de judíos, moros y herejes, ejecutando cuantas providencias expidiese el inquisidor general. Sólo habían de ser individuos los que, por examen reservado y pruebas muy rigurosas, acreditasen no descender de ninguna de aquellas tres clases, ni de persona castigada o penitenciada por el Santo Oficio, y aunque no se pedía la nobleza como requisito necesario, se desearía y sería estimado.

Había de haber en cada provincia un prior que gobernase la orden, bajo las superiores del inquisidor general, y recibiese las pruebas públicas y secretas de la limpieza de sangre. Los individuos habían de estar exentos de las jurisdicciones ordinarias eclesiásticas y laical, reconociendo por único jefe al inquisidor general. Habían de renunciar en manos de éste sus bienes, menos el uso de los que les señalare para manutención. No había de ser obstáculo el estar casados, y la viuda de un individuo gozaría la pensión que le asignaría el inquisidor general por alimentos. Tampoco sería impedimento la pobreza, pues el inquisidor general pagaría los gastos de las pruebas de origen limpio con el fondo común. Todos militarían en campañas y presidios con armas y demás necesario, pero sin reconocer a otro jefe que al inquisidor general.

Adoptaron el proyecto las provincias de Castilla, León, Asturias, Aragón, Navarra, Galicia, Álava, Guipúzcoa, Vizcaya, Valencia y Cataluña. Las ordenanzas fueron aprobadas por el inquisidor general y Consejo de la Suprema, y para que Felipe II se confirmase, hicieron súplica reverente a Su Majestad los apoderados de dichas provincias, los de las iglesias metropolitanas de Toledo, Sevilla, Santiago, Granada, Tarragona, Zaragoza y Valencia, y los de cuarenta y ocho familias nobles derivadas de casas solares antiguas, conocidas como puras y exentas de toda mezcla de generaciones de cristianos nuevos. Exponían al rey que sería utilísima esta orden, porque crecerían mucho las fuer-

zas militares del soberano sin aumento de gastos del tesoro público, produciría la reforma mejoría de costumbres por el estímulo de honor, y daría gran lustre a la nobleza del reino por esta distinción.

Felipe II mandó examinar el asunto en Consejo real y en varias juntas de comisión. El inquisidor general congregó individuos de todas las inquisiciones y otras personas eclesiásticas en el convento de S. Felipe el Real de Madrid. Los dictámenes fueron varios, como suele suceder en todo asunto examinado por muchas personas; pero un caballero expuso al rey separadamente su opinión con reflexiones que merecen ser conocidas.

Don Pedro Venegas, de Córdoba, hizo presente que la nueva orden no era necesaria para el Santo Oficio, pues éste había bastado por sí solo sin tal auxilio en tiempo de mayor número de contrarios y necesidades de protección; tampoco era útil para la reforma de costumbres, porque los obispos y las leyes velaban bien en esta parte, cuanto permite la naturaleza humana; ni para la defensa del reino y sus presidios, porque había tropa suficiente al objeto, habiendo bastado aun cuando hubiese enemigos dentro de la Península, y porque, aun caso de necesitarse de la clase proyectada, existían ya las órdenes militares antiguas de San Juan, Santiago, Calatrava, Alcántara y Montesa, cuyos caballeros estaban obligados por instituto a su respectivo gran maestre, cuyas dignidades estaban ya en el rey por bulas pontificias. Exponía además que la nueva orden podía ser muy perjudicial a la soberanía del rey si un inquisidor general abusaba de sus tropas, como en tiempos antiguos habían hecho algunas veces los grandes maestres de las citadas órdenes militares. Que dividiría la nación en dos bandos o partidos terribles de cristianos viejos y nuevos, con una marca distintiva capaz de producir continuas enemistades, muertes y guerras civiles, con peligro inminente de arruinar la Monarquía. Que esto sería tanto más verosímil cuanto parte de la nobleza española desciende o está mezclada en matrimonios con las clases excluidas, y resultaría entonces la exclusión en una manera chocante y de consecuencias muy funestas para la tranquilidad interior del reino, viniendo a parar la España en ser el país más desgraciado del universo. Que de un tiempo a entonces habían comenzado a propagarse los proyectos de estatutos de limpieza de sangre

para algunas iglesias o institutos reglares, y aún permanecía indecisa la cuestión de si se habían de declarar por lícitos y útiles, o por injustos y perniciosos, pues este segundo concepto tenía defensores de gran ciencia y beneméritos de la religión católica; por lo cual, habiéndose multiplicado los pleitos odiosos aún indecisos, se había visto ya el daño de semejante proyecto, sin haber llegado a ver utilidad alguna de las que se aparentaban. Que la exención de la jurisdicción real ordinaria sería uno de los mayores males de la Monarquía, pues la experiencia tenía comprobado el daño de que la gozasen los dependientes de la Inquisición, por lo que había sido forzoso coartarla en varias ocasiones, y si ahora se multiplicase hasta lo infinito el número de los exentos, quedarían los reales consejos, chancillerías, audiencias y tribunales sin persona que las respetase y temiese, más que las de familias notables de origen menospreciado. Por último, que el poder de la Inquisición era ya demasiado grande para que pudiera ser útil aumentarlo, y la buena política dictaba que por el contrario, se la sujetase a limitar su jurisdicción a los procesos de religión sin mezclarse jamás en otros.

El rey Felipe II reflexionó mucho sobre la historia de los grandes maestres de las órdenes militares, y celoso de su autoridad, no gustó de dar a los inquisidores generales un ejército para imitar aquella conducta. Mandó recoger los papeles del asunto, sobreseer en las diligencias, y hacer saber a los suplicantes que no había necesidad de crear la nueva orden [3].

El alegato que hizo, según Llorente, el noble cordobés don Pedro Venegas en contra de la creación de una orden militar rigurosamente «cristianovieja» tal vez no sólo estuviera motivado por el interés nacional y monárquico sino que puede haber estado inspirado por una precaución personal. Tanto por su origen andaluz como por su apellido (sospechoso desde el punto de vista de la limpieza de sangre) es lógico que este noble fuera reacio a la peligrosa creación de una milicia en la que la igualitaria prueba genealógica de la sangre cristianovieja prevaleciera sobre la sangre «azul» del viejo estamento aristocrático. Los argumentos que expone consiguieron convencer a Felipe II de que éste podía prescindir de una milicia de la sangre, ya que las instituciones tales

como el Santo Oficio, el aparato eclesiástico y las órdenes militares habían probado en el pasado su eficacia en la defensa del casticismo.

Si España, a finales del siglo XVI, podía prescindir de una milicia racial, en el nazismo, al contrario, una orden militar de las mismas características del proyecto español de 1574 desempeñaría el papel de vanguardia del modelo de sociedad etnicista que a partir de 1933 se iría imponiendo. Las SS fueron creadas por Hitler a su salida de la cárcel de Landsberg como una guardia personal. Uno de sus primeros miembros, Heinrich Himmler, con número de afiliación 168, se convirtió en el dirigente de esta orden militar, organizándola de acuerdo con los principios raciales defendidos por el nacionalsocialismo. Su interés por cuestiones raciales se reveló tempranamente, a partir de 1925, en su intención de publicar en el periódico *völkisch* de Baviera los nombres de los judíos junto con los de sus amigos cristianos, proyecto que presuponía la elaboración de un fichero, dedicación a la que Himmler se entregó con celo inquisitorial durante los años de escalada de Hitler al poder[4]. Cuando en enero de 1929 Hitler nombró a Himmler jefe supremo de las SS, éste introdujo el criterio de la selección racial, vinculando el voto de fidelidad al Führer a la pureza racial: para Himmler, tan sólo el racialmente puro, el que biológicamente había sabido ser fiel al *Volk,* podía ser ideológicamente fiel al nazismo y a su líder[5]. Retroactivamente se les pedía pruebas de limpieza de sangre a los que ya formaban parte de las SS. Los que no fueran capaces de demostrar su limpieza sobre tres generaciones eran expulsados del cuerpo. En enero de 1932, Himmler, quien mientras tanto se había convertido en jefe de la Rasse und Siedlungshauptamt o RUSHA, el departamento encargado de cuestiones raciales y de colonización, promulgó para su cuerpo de elite una ley matrimonial inspirada en los principios raciales y eugenésicos. Antes de contraer matrimonio, cada SS tenía que solicitar el certificado de aprobación que implicaba un exhaustivo examen racial[6]. Exactamente un año más tarde, Hitler llega al poder como canciller. Las SS crecen en este mismo año hasta convertirse en un cuerpo de elite de treinta mil miembros. Otros dos años más tarde, Hitler

promulga, en septiembre de 1935, la «ley sobre la defensa de la sangre alemana y el honor alemán» *(Gesetz zum Schutz des deutschen Blutes und der deutschen Ehre)*, ley que proscribía el matrimonio y toda relación sexual entre judíos y ciudadanos de sangre alemana o emparentada[7]. La ley matrimonial elaborada por Himmler para su milicia racial sirvió de modelo a la ley nacional, marcando el rumbo de depuración étnica en que se fundaría la construcción del Estado *völkisch* alemán.

Al crear una orden de defensa del régimen basada en principios «raciales», genealógicos o de sangre, Himmler dio el paso que Felipe II no quiso dar en 1574. Entre las razones que convencieron a Felipe II en contra del proyecto se encontraba la probada eficacia de las órdenes militares, y fueron precisamente estas mismas órdenes las que inspiraron a Himmler para la creación de sus SS. Los predecesores de los SS racialmente puros fueron los caballeros teutónicos medievales del siglo XII. Ataviado con la capa blanca de *Herrenmeister* o gran maestre de la orden, Himmler obtuvo en una audiencia con Hitler la autorización de construir un castillo «medieval» en Wewelsburg como sede de los dirigentes de las SS, un capricho que costaría once millones de marcos[8]. Sería uno de los pocos caprichos que Himmler se permitiera, ya que como Gran Maestre de su orden él era todo un ejemplo en los valores caballerescos de obediencia, pobreza y castidad, que eran los tres votos que en general tomaban los miembros de las órdenes militares medievales. Al voto de obediencia le correspondía una férrea disciplina siempre puesta a prueba con los métodos más crueles. Cabe observar aquí que de cara tanto a sus víctimas como a sus propios miembros, las SS, al igual que las órdenes medievales, presentaban una curiosa mezcla de valores e ideales positivos y negativos. En el código ético de las SS, la implacable y feroz aniquilación del enemigo del *Volk* coexistía sin problemas con la más elevada norma moral de lealtad y honradez. Imbuido del ideal teutónico, Himmler castigaba duramente toda señal de debilidad moral de sus «caballeros». En cierta ocasión advirtió a sus SS de que quien robara el menor penique a su víctima lo pagaría con la muerte. Y en alusión al ex-

terminio de los judíos, Himmler diría: «Teníamos el derecho moral, teníamos la obligación para con nuestro pueblo de matar al pueblo que nos quería matar. Pero no tenemos el derecho de enriquecernos con un reloj de pulsera, un marco, un cigarrillo o lo que sea. No pienso tolerar la menor corrupción ni contribuiré a producirla. Dondequiera que aparezca, la erradicaremos. Podemos decir que hemos cumplido esta tarea (la aniquilación de los judíos) por amor a nuestro pueblo. Y nuestra alma, nuestro carácter han salido indemnes de esta empresa»[9].

Mientras Himmler recreaba la institución medieval de las órdenes militares para moldear a sus SS, los verdaderos herederos de esta institución fueron perseguidos por el régimen, convirtiéndose en sus opositores más audaces. En su estudio histórico sobre las órdenes militares, Desmond Seward explica la supervivencia de las mismas a pesar de «una salvaje y sostenida persecución por parte de la Revolución francesa, Napoleón, Hitler y el socialismo marxista» por el hecho de que «salvaguarden los últimos bastiones defendibles de la nobleza hereditaria. Ellas son las únicas que preservan la mística del rango y el nacimiento en un mundo que encuentra a la aristocracia no sólo como algo extraño, sino también incomprensible. Las órdenes militares son el refugio final del *Ancien Régime*»[10]. Aún en 1914, en vísperas de la Primera Guerra Mundial, los caballeros de la orden teutónica, muy vinculada a la monarquía de los Habsburgo, «tenían que demostrar dieciséis antecedentes, cada tatarabuelo tenía que tener origen noble»[11]. En la *Weltanschauung* del nazismo, no tenía cabida esta vieja nobleza a la que se quería ver sustituida por una nueva aristocracia de la sangre, racialmente pura. De acuerdo con esta visión etnocrática explicada en *Mi lucha* y por su aversión a la casa habsburga, Hitler perseguirá a los miembros de la orden teutónica y confiscará sus propiedades[12]. Las órdenes hospitalarias de San Juan (la de Malta y las protestantes Johanniterorden) sufrieron las mismas persecuciones con la prohibición en 1938 a los miembros del partido nazi y a sus familias de pertenecer a las órdenes (el presidente von Hindenburg fue miembro de la Johanniterorde, y lucía siempre su cruz de ocho puntas en el

uniforme)[13]. La oposición de las órdenes a la imposición de un nuevo orden aristocrático fue grande, y en el complot del 20 de julio de 1944 que intentaba derrocar a Hitler, muchos de los implicados eran «caballeros» (once de ellos serían ahorcados)[14].

Gracias a la negativa de Felipe II a crear una nueva orden de la sangre al servicio del poder inquisitorial[15], las órdenes militares españolas no tuvieron que temer la competencia directa de una nueva aristocracia étnica irrespetuosa del orden nobiliario estamental. Al contrario, las décadas posteriores al fracasado proyecto quedarían marcadas por la creciente connivencia entre ambas modalidades de nobleza (la étnica y la estamental), como queda patente en las iniciativas tomadas para la represión y expulsión de la minoría morisca con el cambio de siglo[16]. En su *Crónica de los Moros de España*, de 1618, el fraile dominico Jaime Bleda nos informa sobre la existencia de un plan en 1600 para crear una cofradía de cristianos viejos con la intención de proteger las Santas Cruces de las injurias y sacrilegios cometidos por los moriscos[17]. La propuesta fue defendida por Bleda en su *Defensio Fidei*, un memorial en el que denuncia las irreverencias contra la Santa Cruz por parte de «estos sus enemigos [los moriscos]»[18] y aboga por la «fundación de una Cofradía de la Santísima Cruz». A pesar de las reticencias papales, Bleda consigue interesar al Rey por su propuesta y cuando se decide la expulsión general de los moriscos se confía la operación a la recién constituida Cofradía de la Cruz o Hermandad Sagitaria. Conciliando hábilmente los intereses etnicistas y estamentales, los cofrades de la Cruz serán designados entre los comendadores y caballeros de las distintas Órdenes Militares (Calatrava, Santiago, Alcántara, Montesa) cuyo mando, desde los Reyes Católicos, estaba en manos del monarca español[19]. Al estar vinculada a las órdenes militares, la nueva cofradía ostentaba una nobleza por partida doble, tanto étnica como estamental, ganada en la lucha contra el enemigo secular. Observa Bleda que «los cofrades de la Cruz que nombró [el rey] en toda España, fueron la flor de la gente Sagitaria [de la Hermandad Sagitaria], valerosísimos comendadores y caballeros de las Órdenes Militares que fueron com-

pañeros de los Reyes en las santas guerras contra los Moros, en las conquistas y restauración de España, para que pues con tanto denuedo y voluntad derramaron su sangre y fueron partícipes de la tribulación, lo fuesen ahora de esta última conquista y de tanto consuelo y alegría»[20]. Aunque reconoce que aún queda por hacer un estudio en profundidad sobre las relaciones de la Cofradía de la Cruz y la táctica militar empleada en la expulsión de 1609, Manuel Ruiz Lagos estima que el papel de la Cofradía en la planificación estratégica de la operación fue importante. Destaca igualmente la imprescindible colaboración de una milicia étnica, «de cristianos viejos, no necesariamente nobles»[21], milicia que según afirma Bleda en su crónica, había sido organizada por el duque de Lerma en 1596 para evitar alteraciones moriscas. Esta denominada «milicia efectiva» estaba repartida por todo el territorio de acuerdo con el modelo de los tercios de la guerra de Flandes, y estaba compuesta de «hasta diez mil hombres los más gallardos y escogidos del Reino»[22]. ¿Tropas de asalto o milicia de defensa? Afirma Bleda que «era esta milicia el terror y espanto de los Moriscos, en tiempo que estaban muy insolentes y atrevidos. Y así repito lo que ya dije, que como los ratones cuando en una casa no hay gato, toda la andan, infestan y no hay vivir con ellos: mas en oyendo maullar un gato, luego se retiran y esconden: así esta canalla de casta de ratones, antes que hubiese en el Reino esta milicia hacían mil daños a los Cristianos»[23].

En exactamente los mismos términos veía Hitler, en diciembre de 1941, el problema nacional alemán, su «razón de Estado» amenazada por una casta de ratones: «Es probable que muchos judíos no sean conscientes del poder de destrucción que representan. Sin embargo, el que destruye la vida se expone a la muerte. Se halla en esto el secreto de lo que les sucede a los judíos. ¿Quién tiene la culpa cuando el gato devora al ratón? ¿El ratón que nunca hizo mal al gato?»[24]. El gato encargado de liquidar a los ratones del nazismo era el cuerpo de las SS. Estos hombres, indudablemente también entre los más gallardos y escogidos del Reino, estaban destinados a formar la vanguardia del nuevo Reich:

> Pese al escepticismo de algunos, yo no dudo ni por un instante de que de aquí a cien años toda la elite alemana habrá salido de las SS; pues las SS son los únicos que practican la selección racial. Una vez establecidas las condiciones de la pureza de raza, pierde toda importancia que un hombre sea originario de una región o de otra, que proceda de Noruega o de Austria[25].

Hitler sobrestimaba la capacidad del criterio racial para trascender las fronteras nacionales que históricamente habían mantenido dividida a la comunidad étnica. En la España del siglo XVII, ya étnicamente «limpia» de moros y judíos, la calidad de cristiano viejo se medía en función de la procedencia regional y no era indiferente que uno procediera de la Montaña cántabra o de Sierra Morena. A la luz de la experiencia casticista, es muy probable que en un Tercer Reich declarado ya *judenrein*, los austríacos, como el propio Hitler, se hubieran convertido en blanco del prejuicio racial. Hitler mismo reconocía como problemática la diversidad racial de la vieja Austria y de Viena en particular[26]. Así las cosas, es de suponer que en el futuro, el grueso de los SS habría salido de Noruega y no de su querida Austria, desplazando hacia el norte el epicentro de la limpieza de sangre, criterio de reclutamiento del cuerpo de las SS. Como también en la historia del casticismo hispánico la cantera de los cristianos viejos se ubicó en las provincias norteñas, de modo que los vascos, el pueblo menos romanizado de la península y tardíamente cristianizado, quedó convertido, en el siglo XVI, en prototipo del español étnicamente puro[27].

Entre la utopía y el «Mischmaschvolk»

Jardineros étnicos

«Drang nach Osten»

Ya en *Mein Kampf*, Hitler había explicado sus proyectos de colonización del Este como la reanudación de una empresa nacional interrumpida seiscientos años antes. De acuerdo con las instrucciones dadas por Goebbels a la prensa en 1941, la política de germanización de los territorios del Este tenía que formularse en términos de *reconquista* o *recuperación:* se trataba de un *retorno* a unos territorios ancestralmente alemanes, germánicos, a los que se había tenido que renunciar por la presión de las tribus eslavas, sin que por ello se hubieran perdido los derechos históricos de propiedad[1]. Además, a pesar de la pérdida del poder político, la presencia étnica alemana no se había llegado a perder en estos territorios que se extendían hasta el Báltico. La colonización alemana en los siglos XIII y XIV había sido intensa en la parte occidental de Polonia, territorio que coincidía a grandes rasgos con la nueva frontera oriental del Reich después de la anexión de parte del territorio polaco en 1937. Los Artamanes, asociación patriótica fundada en 1923 y a la que pertenecían tanto Himmler como Rudolf Höss, veían en el Este el paraíso perdido cuya recuperación permitiría realizar el sueño de la regeneración de la raza alemana mediante experimentos utópicos basados en el vínculo entre sangre y suelo. La colonización, o sea, «reconquista» del Este era presentada como condición de la supervivencia del pueblo alemán. Colonización hacia el Este o desaparición como pueblo del escenario de la historia mundial, tal era, según el líder de los Artamanes, el dilema ante el cual se encontraban los alemanes[2].

La «reconquista» del Este estaba vinculada al proyecto de ingeniería étnica impulsado por Himmler a partir de 1937,

que consistía en la repatriación de los alemanes étnicos repartidos por el mundo, operación a cuyos efectos se había creado un instrumento burocrático en el seno de las SS, la Volksdeutsche Mittelstelle o Vomi, la «oficina de enlace para alemanes étnicos»[3]. Aparte del interés económico que representaba la repatriación de estos alemanes como mano de obra, Himmler creía firmemente en la pureza racial de estas comunidades en las que veía un enorme potencial de germanización de los nuevos territorios del Este. El «decreto sobre el asentamiento del pueblo alemán», firmado por Hitler el 7 de octubre de 1939, dio luz verde al plan de repatriación y reasentamiento *(Umsiedlung)* de todos los alemanes étnicos en los territorios del Este previamente limpiados de su población no germánica[4].

Con su talento burocrático, Heydrich, la mano derecha de Himmler en la realización del ambicioso proyecto de *Umsiedlung*, organizó las deportaciones de polacos, gitanos y judíos con el fin de crear un «espacio vital» para el (re)asentamiento de los alemanes étnicos importados desde el Báltico y otras regiones del mundo[5]. En la Einwandererzentralstelle, la oficina de emigración encargada del control sobre la pureza étnica y lealtad ideológica, los alemanes étnicos candidatos a la inmigración eran sometidos a un riguroso examen por los funcionarios del partido, policías y médicos. Desde su visión utópica, Himmler impuso a los repobladores alemanes los más rigurosos requisitos raciales e ideológicos, equiparables a las condiciones impuestas a las SS. En la cúspide de la jerarquía social estarían los soldados agricultores, *Wehrbauern*, propietarios de las fincas agrícolas y reclutados entre los antiguos miembros de las SS. Para atraer a los inmigrantes o «repatriados» se les hacía creer que, después de haber cumplido con su misión secular de ser el baluarte de la nación germánica en el Este, el Führer les llamaba a casa donde tenían una nueva misión que cumplir en la lucha por la supervivencia de la nación alemana. Después de su reeducación en el Reich, los alemanes étnicos eran «reinstalados» en los territorios ocupados, donde les fueron atribuidas explotaciones agrícolas confiscadas a la población local. De acuerdo con la política de germanización de los territorios, el sue-

lo, las tierras, sólo podían estar en manos de los que formaban parte del «ámbito racial» alemán. En año y medio, Himmler consiguió repatriar a casi medio millón de alemanes étnicos. Con la misma eficacia con la que éstos fueron «reinstalados» en la «patria», los territorios colonizados eran depurados de sus habitantes polacos o judíos. La fluida sincronización de ambas operaciones resulta asombrosa. Las expulsiones de los polacos de sus casas a menudo tan sólo precedían un par de horas a la llegada de los nuevos colonos. Éstos, en su calidad de portadores de la cultura alemana, tenían como misión germanizar las fincas agrícolas que les fueron atribuidas. En un escrito de noviembre de 1940 Himmler expuso sus instrucciones sobre la regermanización urbanística, ecológica y paisajística de los territorios anexionados. Estas instrucciones estipulaban la transformación del paisaje en un paisaje alemán, con núcleos urbanos de hasta trescientos habitantes. Cada poblado tendría una plaza central, un campanario, ayuntamiento, colegio, sala de reunión para la Juventud Hitleriana, un albergue y una cooperativa agrícola. La concentración urbanística de las explotaciones agrícolas tenía que ser garante de la cohesión social[6].

La operación de «despoblación» de las tierras polacas tenía en cuenta los elementos indígenas étnicamente aprovechables. Combinando el método genealógico y el onomástico se estableció para los territorios ocupados del Este la Deutsche Volksliste, inventario de los portadores de sangre alemana entre la población local. Después de una fase experimental en la región polaca de Zamosc, Himmler extendió a la totalidad del Generalgouvernement la operación «Fahndung nach deutschem Blut» o detección de sangre alemana. En total, unos 2,9 millones de ciudadanos polacos aparecerán en la lista. Una vez localizados los núcleos de sangre alemana, se procedió a la *Wiedereindeutschung*, la regermanización obligatoria con el objetivo de recuperar la preciosa sangre para el *Volkstum*. El que de acuerdo con la selección racial se averiguaba *Wiedereindeutschungsfähig*, apto para ser regermanizado, era enviado al Reich, donde se le sometía a un proceso de germanización cultural. Para las autoridades nazis no se trataba de una opción libre, voluntaria. Al con-

trario, el «portador de sangre alemana» tenía la obligación de «entrar en la comunidad del pueblo alemán, ya que su sangre no puede ser considerada como propiedad privada sino que es parte integral del *Volkstum*»[7].

La operación de rescate de gotas de sangre alemana en los territorios del Este resultó en el secuestro masivo de niños polacos que, después de una selección racial, eran enviados a Alemania para ser colocados en centros de «germanización» o en familias adoptivas. La acción de recuperación de sangre aria se consideraba una prioridad de la política racial nazi[8]. «Iré a buscar la sangre alemana por el mundo entero; la robaré y me la apropiaré donde sea»[9]: con estas palabras Himmler trataba de justificar el rapto de niños de rasgos nórdicos, biológicamente aptos para ser germanizados. Conte y Essner observan que «el trayecto a menudo sin retorno que les será impuesto conduce no hacia la aniquilación física sino hacia la negación radical de sus identidades individual y colectiva, hacia una tentativa de transmutación de su ser en nombre de la sangre»[10]. Desde los primeros meses de la ocupación de Polonia se había regulado el procedimiento de secuestro de niños. En mayo de 1940 Himmler declaraba que «Desde el momento en que reconozcamos a un [...] niño como de nuestra Sangre, se anunciará a sus padres que el niño será escolarizado en Alemania y se quedará allí por un largo período. Por cruel y trágico que pueda resultar cada caso individual, este método tampoco deja de ser el más suave y el mejor si se rechaza por convicción interior como no germánico el método bolchevique de exterminio físico»[11]. Se estima que unos doscientos mil niños polacos entre dos y catorce años fueron deportados al Reich. Los líderes nazis tenían fe en la capacidad de regermanización cultural de los que racialmente estaban predispuestos a ello. A este respecto, las características raciales del pueblo polaco incitaban al optimismo, como atestiguan las palabras del gobernador de la zona, Hans Frank: «Cuántas veces no podemos menos que sorprendernos al ver una niña rubia de ojos azules que habla polaco; y entonces yo me digo que si criásemos a esta niña como alemana se convertiría en una bonita muchacha alemana. Vemos, pues, que existe un núcleo racial absolutamente alemán en este pueblo»[12].

La colonización planificada de los territorios ocupados formaba parte de un plan ambicioso de Himmler que pretendía la *Umvolkung* o «transpoblación» de todo el Este. Sin embargo, las primeras grandes evacuaciones de polacos (concretamente, en la región de Zamosc) se vieron dificultadas por la rebelión de los afectados, que prendieron fuego a distintos pueblos de colonos alemanes. Las represalias alemanas fueron contundentes y se organizó una redada con el fin de «exterminar» *(ausrotten)* los pueblos «criminales» y romper una vez por todas la resistencia polaca contra la operación de transpoblación étnica[13].

Los acontecimientos de Zamosc sacan a la superficie un conflicto entre dos concepciones opuestas en cuanto a la *Ostpolitik* y el programa de «germanización»: «la una imperial, lenta cuando no asimiladora, la otra inmediata, quirúrgica, siempre fiel a una categorización "científica" que determina por adelantado los modos y tasas de eliminación de los elementos indeseables en el seno de las poblaciones a "tratar"»[14]. La primera visión fue defendida por el gobernador de la zona, Hans Frank, la segunda por Himmler. Frank intenta apaciguar la zona desmintiendo los rumores según los cuales «los alemanes tendrían la intención de germanizar y hasta exterminar a los polacos» e insta al mismo tiempo al propio Hitler a intervenir en la polémica que mantiene sobre esta cuestión con Himmler advirtiéndole que las evacuaciones suscitan un «indescriptible pánico» entre la población, lo que contribuye a la formación de bandas criminales dirigidas por los bolcheviques. No obstante, será la concepción de Himmler la que prevalecerá, aunque la nueva acción, la operación Wehrwolf (hombre-lobo), no se llevará a cabo bajo la bandera de la germanización sino de la lucha contra las bandas criminales. La zona quedará «pacificada» y su población «evacuada» y «exterminada».

¿Qu'es de ti desconsolado...?

En el marco de la lectura comparada, «sintomática», que nos hemos propuesto, el sueño nazi de reconquistar y regermani-

zar unos territorios «perdidos» seis o siete siglos antes, no es tan diferente del destino que tuvo, en la historia peninsular, el reino de Granada. Resulta difícil entregarse a la amnesia y no acordarse del caso granadino como trasfondo a la lectura del caso polaco en la época nazi. No sólo la terminología nazi con relación a su programa de ingeniería étnico-racial suena muy familiar a quien esté familiarizado con la historia de España, sino que esta misma similaridad terminológica refleja una similaridad en los hechos y en los objetivos perseguidos. Hagamos un breve repaso de la historia de Granada desde 1492 a 1609 centrándonos en la política de transpoblación étnica.

El territorio de Granada, que a partir de 711 con el derrumbamiento del poder visigodo había pasado bajo dominación musulmana, fue victoriosamente «reconquistado» en 1492 por Fernando e Isabel, el rey católico y la «santa» reina, después de un largo asedio para el que se construyó la ciudad de Santa Fe. Diez años de guerra se necesitaron para «liberar» a la «cautiva» Granada, que en su día había sido «perdida» por el último rey godo[15]. Celebrando la victoria sobre el musulmán, el rey don Fernando escribe: «Tras muchos trabajos, gasto, muerte y derramamiento de sangre hemos ganado para Gloria de Dios, para la exaltación de nuestra Santa Fe Católica y para honor de la Sede Apostólica, este Reino de Granada, ocupado durante setecientos ochenta años por los infieles»[16].

Aunque las Capitulaciones de Santa Fe, firmadas el 25 de noviembre de 1491, garantizaban a la población musulmana de Granada unas condiciones de rendición favorables y el reconocimiento del estatuto de «mudéjar», que permitía la permanencia de los mismos en el antiguo reino musulmán, muy pronto los Reyes Católicos desarrollaron una auténtica política de asentamiento cristiano para la zona. A partir de 1495, contrariamente al espíritu de las capitulaciones, se instituyen impuestos extraordinarios a los mudéjares y, para atraer a los colonos cristianos, se les prohíbe comprar tierras y casas. Con el fin de asentar a los 40.000 repobladores cristianos que afluyen a Granada entre 1485 y 1499, la Corona procede a la confiscación de bienes raíces de los vencidos y al

reparto de tierras, técnica conocida de etapas anteriores de la Reconquista cristiana. La presión ejercida por esta política de asentamiento cristiano, permite forzar a los musulmanes granadinos a un acuerdo para que concentren sus viviendas en el barrio del Albaicín. Mientras tanto, aumenta la presión asimiladora sobre esta minoría, presión que dará lugar a una serie de insurrecciones armadas, primero en el Albaicín en 1499, seguido por la Alpujarra, Almería, etc. La insurrección de los mudéjares de Ronda en 1501 marcará el final de la «era mudéjar» y en 1502 los musulmanes de todo el reino de Castilla (incluido el viejo Reino de Granada) se verán obligados a elegir entre el destierro o el bautismo[17].

Entramos en la «era morisca», o, desde el punto de vista de la sociedad «perpetradora», pasamos de la era «cristiana» a la «cristianovieja» en la que se le imponen nuevas exigencias al proyecto de transpoblación. Los intentos de *Gleichschaltung* o sincronización de la población morisca con la norma cristianovieja se centran primero en medidas positivas, mediante la evangelización, la enseñanza o el fomento de los matrimonios mixtos, para evolucionar muy pronto hacia medidas que implicaban la represión inquisitorial y finalmente, en 1526, la prohibición total de las prácticas culturales moriscas. El decreto de 1526, promulgado por Carlos V, no será, sin embargo, llevado a la práctica, lo que permitió mantener una paz social relativa. El impulso definitivo a la *Gleichschaltung* será dado por su hijo, Felipe II, quien en 1567 prohíbe definitivamente todas las manifestaciones culturales moriscas. Las sublevaciones moriscas desencadenadas por la represión cultural desembocan en una nueva etapa en la transpoblación de la región granadina. Por orden de Felipe II se procede, el 1 de noviembre de 1570, a la deportación forzosa de la población morisca (unas ochenta mil personas), que será repartida, diluida, por todo el territorio castellano. Las víctimas opusieron escasa resistencia[18]. Cuando, al cabo de esta gran deportación realizada en pleno invierno, la burocracia real hace el balance de la operación mediante una minuciosa labor estadística a escala nacional, el efectivo de moriscos repartidos arroja una baja por mortandad de nada menos que el 20,7 %[19]. Es decir, según el censo

efectuado en la primavera de 1571, la quinta parte de los moriscos no sobrevivieron a la deportación.

Pocos meses después de limpiar las tierras granadinas de moriscos, en febrero de 1571, Felipe II inicia el trabajo de repoblación de estas tierras previamente confiscadas por la Corona[20]. Lo que llama la atención es el dirigismo estatal y el tecnicismo burocrático con el que esta operación se lleva a cabo: «Cientos de memoriales e informes detallan, casi al día, el devenir del proceso, fiel reflejo del espíritu de burocratización que caracterizaba el reinado del citado monarca»[21]. Unas doce mil quinientas familias de colonos castellanos afluirán al antiguo reino de Granada para repoblar 270 de las 400 localidades abandonadas por los moriscos[22]. Los repobladores serán sometidos a un seguimiento estatal:

> La Corona dispuso de un instrumento de control primordial en lo tocante a la nueva comunidad de cristianos viejos asentados: las visitas. De amplia tradición en Castilla, las inspecciones efectuadas en los distritos en los cuales fue dividido el reino de Granada, pretendían tener, en un principio, un conocimiento puntual de las comarcas a repoblar y, a partir de 1571, comprobar la evolución del proceso y el cumplimiento de la normativa dictada[23].

El minucioso control por parte de la Corona, en la figura de Felipe II, diferencia esta repoblación de 1570 de anteriores repoblaciones medievales o de la posterior repoblación valenciana del siglo XVII o las colonizaciones del siglo XVIII[24]. Se crearon la Junta de Población y el Consejo de Población, que de acuerdo con las directrices marcadas por la Corona estaban encargados de gestionar los bienes confiscados a la población morisca y organizar logísticamente la repoblación. Obviamente, el criterio fundamental a la hora de reclutar a los repobladores era de índole étnica, admitiéndose sólo a los cristianos viejos. Las campañas de reclutamiento en las zonas norteñas, excepción hecha de Galicia, no resultan muy fructíferas y la mayor parte de los repobladores procederán finalmente de zonas andaluzas[25]. En general, ni la «calidad» de los inmigrados ni el ritmo de la repoblación se correspon-

dían con lo esperado. Por fin, ante las dificultades encontradas, se admitieron algunas excepciones a la prohibición de admitir como repobladores a colonos cristianoviejos del propio reino de Granada[26]. Felipe II autorizó como repobladores a unas trescientas familias de los «naturales del reino», subrayando que se trataba de una medida excepcional y no de incumplimiento de la norma[27]. A pesar de esta realidad, resulta significativo que en la historiografía la sustitución demográfica a raíz de las revueltas moriscas de 1568 haya sido normalmente atribuida a repobladores norteños, tal y como lo preveía también el plan inicial de repoblación[28]. Obviamente, la errónea tradición historiográfica del caso es coherente con la intención de la operación: la sustitución étnica de la población granadina por pura sangre cristianovieja por encima de toda sospecha.

Aunque, al igual que en el caso polaco, la medida de despoblación-repoblación se presenta o justifica como medida de «pacificación» de la región, la actitud de la Corona con los llamados «moriscos de paces» –es decir, los moriscos que no se habían sublevado y habían sido leales a la Corona– demuestra que la pacificación era un mero pretexto para proceder a una «transpoblación» total. En efecto, la expropiación, confiscación de bienes y deportación no afectarán sólo a los moriscos rebeldes sino también a los moriscos que no habían participado en la contienda[29]. Entre los argumentos para equiparar a los moriscos de paces con los rebeldes, se adujo que eran «tan moros como los demás» y que, por consiguiente, convenía «resolverse a poner el verdadero remedio en todo»[30]. Es decir, se optó por la solución definitiva en la forma de una deportación general. Sin embargo, aun después de su redistribución demográfica, la minoría morisca seguía siendo percibida (incluso por los historiadores actuales) en términos de una colectividad compacta, «masiva» y homogénea, y un peligro para la nación.

La solución de 1570 se reveló, pues, insuficiente y tuvo que ser rematada en 1609 por la expulsión general. En los manuales de historia este hecho suele recibir escasa atención y la información se suele limitar a un cálculo aproximativo de los expulsados y las posibles consecuencias económicas

para España. Merece la pena, sin embargo, analizar cómo se llevó a cabo la expulsión de los moriscos en 1609, operación política que en cuanto a «modernidad» anticipa en varios siglos al nazismo.

Aunque no fuese Felipe II el que diera el paso a la expulsión definitiva, está claro que este rey sí había creado el marco burocrático que permitiría a Felipe III dar el remate definitivo a la «cuestión morisca»[31]. A partir de las deportaciones forzosas de 1570, la población morisca fue objeto de un minucioso seguimiento estadístico por Felipe II. Así, para los años 1571, 1581 y 1589 se han conservado las *Relaciones* demográficas que informan detalladamente sobre la presencia de moriscos en cada una de las localidades del reino. El censo de 1581 reveló que parte de los moriscos granadinos posteriormente a su deportación habían regresado a su tierra de origen a pesar de la pena de muerte con que se castigaba este delito. En enero de 1584 se decide proceder a una nueva expulsión que afecta a unos tres mil quinientos retornados (de los 360 moriscos deportados desde Huéscar tan sólo 269 llegarían a su destino en Ciudad Rodrigo). Aun así, esta nueva purga no sería satisfactoria, ya que el presidente de la Audiencia de Granada informa al rey, a finales de enero de 1584, de que aún permanecen unos cuatrocientos moriscos en territorio granadino. En noviembre de 1588 es el cardenal de Toledo el que da la voz de alarma y denuncia el peligro que supone la presencia morisca en esta ciudad. El Consejo de Estado estima necesario un nuevo censo, «que para tratar del remedio que pide peligro tan inminente como este, sería muy conveniente saber el número de las casas y hombres destos que ay derramados por este Reyno»[32]. Esta vez se trata de un censo secreto encargado a la Inquisición en 1589. Los datos de esta encuesta permiten cifrar la población morisca del reino de Castilla en unas ochenta mil personas sobre una población total de siete millones de habitantes. Teniendo en cuenta su dispersión demográfica, la proporción de niños y mujeres sobre este contingente total y el hecho de que en este cálculo entraran también los veinte mil «mudéjares antiguos» cuyo arraigo en los pueblos castellanos se remontaba por lo menos a 1502, la amenaza que podía representar este grupo de po-

blación para el Estado parecía más imaginaria que real. Cuando en 1609 se decide la expulsión total de la población morisca, el Consejo municipal de Úbeda eleva un escrito al rey Felipe III alegando en defensa de las víctimas que «En esta ciudad avra doçientos veçinos de los naturales del reino de Granada, poco mas o menos y en xeneral an sido jente pobre y de poco trato y caudal sustentandose con su trabajo en la labor de los campos y algunas tiendas de fustas y simillas de poco valor, an vibido con demostraçion de fieles christianos...»[33].

La expulsión general de los moriscos de los reinos de Castilla y de Aragón fue decidida en el más estricto secreto y efectuada por etapas. La expulsión de los «granadinos» dispersados sobre el territorio castellano se realizó después de que fuera «limpiada» de moriscos la zona levantina. En cuanto a estos últimos, la orden de expulsión, decidida el 9 de abril de 1609, se hizo pública el 11 de septiembre, y el 30 de septiembre se embarcó el primer contingente de moriscos. En apenas veinte días se ponen «en transporte» a unas treinta y dos mil personas que en obediencia a las órdenes del rey, habían afluido pacíficamente a los puertos valencianos donde les esperaban buques de guerra y de mercancías, muchos de ellos fletados en el extranjero para la ocasión. Los gastos de la operación corrían a cargo de los propios deportados. Alarmados por el destino de los primeros embarcados, el 20 de octubre estalla en una zona del interior valenciano la primera rebelión de moriscos, pronto seguida de otros focos de resistencia. Los Tercios, asistidos por las milicias locales, se encargarían de neutralizar los focos de rebelión, sin que se viera afectado el ritmo de las embarcaciones. En la batalla del Valle de Laguar (o Alaguar), al menos seiscientos rebeldes pierden la vida, y para poner fin a la rebelión se corta el suministro de agua de la población. La operación de «pacificación» de la zona rebelde se cobraría otras mil vidas hasta que por fin, el 29 de noviembre, unos trece mil moriscos serán conducidos hacia las embarcaciones. A falta de buques disponibles, esta población exhausta sufriría otras mil quinientas pérdidas durante los once días de espera antes de poder embarcarse rumbo a África o, al tratarse de rebeldes, ser enviados a galeras. En apenas tres

meses, deportaron 116.000 moriscos a África, lo que, según observa Lapeyre, fue una verdadera hazaña para la época[34].

Sin embargo, el virrey de Valencia, no satisfecho del resultado final, logró convencer al rey de la necesidad de promulgar un nuevo edicto de expulsión que afectaba esta vez a los pocos beneficiarios de las medidas de exención previstas en el decreto de 1609 así como los que habían regresado clandestinamente después de su deportación[35]. El edicto de 9 de enero de 1610 permitirá embarcar a otros 1.050 moriscos valencianos. Por fin, en dos ocasiones más, con los edictos de 1611 y 1612, se pasa por la criba a la población del reino. Gracias al celo del comisario especial nombrado a este efecto y a la recompensa puesta a la cabeza de los moriscos (60 libras por un morisco capturado vivo y 30 por un muerto), el botín se eleva a 416 moriscos en 1611 y 33 en 1612.

En diciembre de 1609, terminada la expulsión general de los moriscos valencianos, se decreta la de los moriscos andaluces y murcianos, así como los del pueblo extremeño de Hornachos. El destino de estos moriscos estaba vinculado a la cuestión de los niños, que como veremos, supuso un cargo de conciencia para las autoridades cristianas. Tan sólo si se dirigían hacia un país cristiano se les permitió a los moriscos llevarse consigo a sus hijos menores de siete años. Para los mudéjares del Valle de Ricote, población de conversión muy antigua[36] y bien integrada en la comunidad cristiano-vieja (el índice de matrimonios exogámicos era relativamente alto), la expulsión quedó temporalmente aplazada. Cuando, a finales de 1613, también se decreta la expulsión para estos buenos cristianos aunque de «sangre» musulmana, los afectados expresarán su desesperación «cristianamente», con procesiones y penitencias implorando la misericordia del Señor. Otros son más pragmáticos y buscan una escapatoria contrayendo matrimonio con un cristiano viejo o ingresando en una orden religiosa[37].

A diferencia de los andaluces y murcianos, para los moriscos castellanos no se decretó ningún edicto de expulsión sino que se les «permitió salir del reino»[38], invitación de emigrar que unos quince mil moriscos aceptarían de su libre albedrío, desde la conciencia de que la expulsión forzosa no se

haría esperar. Encaminados hacia Francia, por la frontera pirenaica, estos emigrantes tenían el paso obligatorio por Burgos, donde eran registrados y se les tomaba declaración de sus bienes (la mitad de los cuales se quedaban en manos de la Corona). En Burgos, igualmente, se les dotaba de pasaporte y víveres para el viaje, también mediante pago (los moriscos acomodados tenían que asumir los gastos de viaje de los moriscos indigentes)[39]. El 10 de julio de 1610 llegó, por fin, el decreto de expulsión de los moriscos castellanos. Sin embargo, viéndoselas venir, muchos moriscos que no habían accedido a la «invitación» de emigrar, se habían provisto de un certificado de «buen cristiano», documento expedido por las autoridades eclesiásticas locales, que les eximía de la expulsión. Sospechando una actitud benevolente por parte de los párrocos hacia sus feligreses moriscos, el Consejo de Estado decide, el 12 de mayo de 1611, pasar a la expulsión total de todos los moriscos, «yndistinctamente sin excesion ninguna»[40], es decir, incluyendo a los que contaban con el aval de la Iglesia[41]. Algunos perjudicados se dirigen a los tribunales para hacer valer sus derechos. Sobre un total de 1.132 pleitos, se acordaron 716 ejecutorias en beneficio de personas sospechosas de ser moriscos. Otros 416 casos fueron denegados. Mientras tanto, las fronteras de Francia e Italia se habían cerrado para los emigrantes moriscos, de modo que se hacía muy difícil si no imposible cumplir con la exigencia de expulsar a los moriscos castellanos hacia tierras cristianas. Para dar el remate final a la operación, se designaron seis comisarios especiales encargados de la inspección del reino, tres de los cuales se enviaron a Andalucía, donde se suponía que la expulsión no se había realizado a fondo. Los comisarios mostraron un celo profesional implacable y aún a principios de 1614 habrá una última embarcación con 133 moriscos andaluces a bordo.

A las expulsiones de moriscos valencianos y castellanos siguieron, en la primavera de 1610, las de Aragón (región con un 20 % de moriscos sobre la población total) y Cataluña (con tan sólo un 1,5 % de moriscos). Con escolta militar, las columnas de deportados fueron conducidas bien al puerto catalán de Alfaques, bien a Francia, pasando por el puerto

de Somport, en virtud de un acuerdo concluido por Felipe III con el rey Enrique IV de Francia, quien había autorizado el asentamiento de los moriscos que hicieran profesión de fe católica. En total, 12.470 moriscos cruzarían el puerto de Somport para encontrar refugio en Francia. Otros veinticinco mil moriscos aragoneses serían conducidos a Francia por Navarra y el País Vasco, para luego embarcarse con destino a Berbería desde el puerto francés de Agde. Mientras tanto, desde el puerto catalán de Alfaques se embarcaron en tres meses 41.952 personas sin que se registrara el menor incidente. La expulsión se consideró todo un éxito, y aunque también se envió a estas zonas del país un comisario especial para rematar en 1611 la operación de limpieza étnica –con un rendimiento más bien pobre de unos cien expulsados más–, en 1618 el vicecanciller de Aragón pudo anunciar al rey Felipe III que el reino de Aragón era «el que mas limpio se halla en España desta semilla»[42]. En Cataluña la criba final a cargo del comisario especial en 1611 permite organizar una última embarcación de 77 moriscos.

En cuanto a esta última región, hacia 1600, una década antes de la expulsión, en una descripción geográfica de Cataluña, el padre jesuita Pere Gil había escrito que

> y aixi, foragitats tots los moros resta Cathaluna habitada sols de cathalans y francesos, sens rastre en ella de moros, exceptats uns pocs moriscos convertis per la doctrina de Sant Vicens Ferrer, los quals son pochs y bons christians y habitan en la ribera de Hebro[43].

El informe solicitado por el rey sobre los mudéjares de Murcia en la primavera de 1612, antes de proceder a su expulsión, destaca la antigüedad de la conversión de esta población: «Començó la conversion de esta gente [...] por el año de 1252, de suerte que en el presente de 1612 habra 357 años que se començaron a convertir, por lo qual ellos se preçian de convertidos antigos, y como si dixessemos christianos viejos», además de su perfecta asimilación cultural y religiosa: «y son muy raros los testigos que no diçen de todos los siguientes que ninguno ha vestido a lo morisco, que ge-

neralmente beben vino, que comen toçino la mayor parte desta gente» y que «en todos los actos positibos de christiandad se han como christianos viejos sin differençiarse de los demas en lo exterior»[44]. Sin embargo, ni la antigüedad de su conversión, ni su debilidad y dispersión demográfica, ni tampoco su plena integración en la población cristiana y su calidad de «buenos cristianos» serían suficientes para salvar a estos moriscos de la deportación. El criterio decisivo de esta operación de depuración del «cuerpo nacional» fueron los orígenes étnicos. Ya cuando empezó a barajarse la «solución final» de la cuestión morisca en España, los asesores del rey habían aconsejado no diferenciar a los «buenos» moriscos de los malos. En 1588, Alonso de Gutiérrez destaca en su informe sobre la cuestión que «hemos de tener por enemigos declarados todos los moriscos, tanto mudejares como nuebamente esparcidos del Reyno de Granada en las demas provincias, ciudades y villas por tan moros como los que estan en Africa, y si algun acto de cristiandad hacen ser fuerça y cumplimiento»[45]. Por mucho que se pretenda que la *Gleichschaltung* del *Volkskörper* español obedecía a un criterio espiritual, religioso o «metafísico», el caso morisco saca a relucir su profunda dimensión étnica. Al no poder sondear el fuero interno, la conciencia íntima de los moriscos, nuevos o antiguos[46], la «sangre», es decir, el origen étnico se convirtió en criterio para medir la lealtad de esta población a la cristiana razón de Estado que más de un siglo antes les había sido impuesta.

El destino de los niños moriscos es significativo de la lógica racialista presente en esta cuestión. Entre las posibles soluciones del «problema morisco» barajadas hacia 1570 a raíz de la rebelión de las Alpujarras, aparece ya la sugerencia del secuestro de niños con la idea de educarlos en familias cristianoviejas:

> [...] y en los que fueran menores de los diez años y medio y [mugeres] de nueve y medio y no capaçes de dolo y delicto, paresce que se podría justamente ordenar que aquellos sean sacados fuera del reino de Granada, y enbiados a otras çiudades y lugares deste reino donde sean dados a personas que los crien y

ynstituyan cristianamente y se puedan servir dellos hasta una çierta hedad como sería de veinte años[47].

De acuerdo con Bravo Caro, «en cuanto a los niños, la fórmula propuesta tendría una aplicación práctica no sólo en el exterior del reino granadino, sino incluso en el marco de dicho territorio, quedando un número indeterminado de hijos moriscos "en administración"»[48]. El problema de qué hacer con los niños moriscos se volvería a plantear de forma más aguda en 1609 cuando se decreta la expulsión de todos los moriscos del territorio nacional. Lógicamente, a diferencia del caso nazi donde las cuestiones étnicas se debatían dentro de un marco racial, el debate en torno a la suerte de los niños moriscos presentaba características de índole teológica[49].

La expulsión de los niños moriscos creó a las autoridades españolas un auténtico problema de conciencia, ya que se trataba de seres bautizados, oficialmente católicos, que aún no habían llegado a la edad de la razón y por lo tanto no podían ser acusados colectivamente de apostasía como se había hecho en el caso de sus padres. Alegando objeciones de tipo jurídico-teológico, el Padre Sobrino advierte en 1610 que «Por abandonar estos niños Dios castigará España, pues los hijos de los moriscos son hijos de la iglesia y sus padres al apostasiar perdieron la patria potestad»[50]. La alternativa propuesta por el arzobispo Ribera consistía en «repartir a los muchachos y muchachas que fuesen menores de dicha edad [diez-once años] entre cristianos viejos con obligación de servirles hasta veinticinco o treinta años por solo el comer y vestir castigándoles si huyesen de sus amos»[51]. Estrictamente, no había base legal ni teológica para excluir de la comunidad cristiana a estos menores bautizados y es lógico, pues, que los menos radicales intentaran salvar a esta categoría de moriscos. Finalmente, el edicto de expulsión promulgado el 22 de septiembre de 1609 tendrá características de compromiso, buscando el equilibrio entre la expulsión de todos los elementos enemigos y la protección de los elementos aún recuperables:

No serán expelidos los menores de cuatro años y sus padres, si quisieren. Los menores de seis años, hijos de cristiano viejo, se pueden quedar y su madre con ellos, aunque sea morisca. Si el padre fuera morisco y la madre cristiana vieja, él será expelido y los hijos quedarán con la madre[52].

Todos los demás menores compartirán el destino de sus padres[53]. Unos meses más tarde, en enero de 1610, el nuevo edicto de expulsión con el que se pretendía dar el remate final a la cuestión morisca en la zona de Valencia, extiende la medida de exención a los moriscos menores de doce años, la mayoría de ellos huérfanos, niños abandonados por los padres, niños vendidos por los soldados o secuestrados por motivos de celo religioso con el objetivo de sustraerlos al islam durante la gran expulsión de los meses precedentes[54]. No estaban ya los padres para dar su consentimiento en cuanto al destino de sus hijos y fue el Estado el que se hizo cargo de estos niños indefensos convertidos en «problema nacional»:

Su suerte suscitó numerosas discusiones en el Consejo de Estado y en una junta de teólogos reunidos en Lerma. Prevalecía el parecer de guardar a los niños de menos de siete años, los más maleables, pero con la condición de enviarlos a Castilla. Esta solución era poco práctica pues numerosas personas, en el reino de Valencia, se habían encariñado con estos niños. En cuanto a los de siete a doce años, éstos preocupaban más. El patriarca Juan de Ribera consideraba la posibilidad de conceder a unos y otros la condición de esclavos, y ello por su propio bien. Pero el gobierno se oponía rotundamente a esta solución, ya que el 10 de febrero de 1610, se había promulgado un edicto prohibiendo privar a los moriscos de su libertad.

A la espera de tomar una decisión clara, el gobierno se preocupó en varias ocasiones de conocer el número de dichos niños. El 1.° de abril de 1610, se señalaba la presencia de 1.832 niños de menos de siete años en el reino; el 31 de agosto, de 950 de siete a doce, lo que cuadra bien con la cifra total de 2.500 dada por Diego de Amburzea a primeros de julio[55].

Año y medio más tarde, en agosto de 1611, el comisario especial para la cuestión morisca en Valencia ordena la confección de un registro en el que se recogen los datos de los niños moriscos repartidos por el reino. Cada familia que en su día había acogido a un niño morisco se veía obligada a conservar una copia impresa del Edicto en la que a mano se había anotado la referencia correspondiente al registro. Se registraron un total de 2.402 niños[56]. En su informe final que da cuenta exhaustiva del número de niños moriscos abandonados en el reino, con un desglose pormenorizado por sexo y edad, el comisario especial, don García Bravo de Acuña, puntualiza que, con respecto a los niños moriscos, «de aqui a çinco o seis años podra V. Md. mandar salgan de aquel Reyno y en esta forma se podran expeler los que quedaren llegando a veinte años hasta quando es justo sirvan a las personas en cuyo poder estan sin mudar dueño hasta que ayan de salir y permitirles se cassen entre ellos porque assi yran las mugeres mas seguras que es a lo que se a de tener mas consideraçion»[57]. Se trataba de saber si las disposiciones tomadas con los niños moriscos bastarían «para deshazer la memoria de aquella gente y si no se podrian espeler quando tengan hedad para ello»[58].

En el poema de Gaspar de Aguilar sobre la *Expulsión de los moros de España*, publicado en Valencia en 1610, se aprecia, en esta cuestión, la actitud contradictoria, hipócrita de un Estado que había hecho de la defensa del cristianismo su razón de ser. El Canto cuarto del poema narra cómo Don Agustín Mexía aplasta la rebelión de Alaguar dando muerte a tres mil moriscos reacios al embarque. Con triunfalismo, Gaspar Aguilar elogia la fiereza de las milicias españolas, impasibles ante sus víctimas más indefensas:

> Siguen los Españoles la matanza / de aquel soberbio repentino asalto, / y los que dellos escaparse quieren, / huyen por no morir, por huir mueren.
>
> Ya no aprovecha el llanto dolorido / del viejo, aunque el hablar se le conceda, / y pida al Español embravecido / un minuto de vida que le queda; / Ni el ver el niño al tierno pecho asido, / que sólo porque un rato vivir pueda, / le da la triste madre enternecida / su propia sangre en leche convertida[59].

En medio de aquella batalla uno de los soldados españoles se acuerda de una promesa hecha a la Virgen de que en su nombre «mataría tres Moros y una Mora». Sin dudarlo un instante,

> mete mano a la espada y en un vuelo / vuelve a buscar la Mora prometida, / y una le ofrece por milagro el cielo / de una lanza cruel recién herida. / En ella, que tendida está en el suelo, / luchando está la muerte con la vida, / y como sierpe, el oro del cabello / enroscado en el pecho y en el cuello.
>
> Queda como si viera algún encanto, / viendo que en ella el brazo de un infante / a pedir el Bautismo sacrosanto, / le sale por la herida penetrante. / Quítasele el temor, pierde el espanto, / por ver que está preñada, y al instante, / porque Dios de su amor se satisfaga, / el parto le anticipa con la daga.
>
> Saca los niños de aquel grande aprieto, / que sólo imaginar lo atemoriza, / y guardando el decoro y el respeto / a la ley que profesa, los bautiza. / Murieron los tres juntos en efecto, / y al cielo que sus glorias eterniza, / suben los hijos, y al instante mismo / baja la madre al espantable abismo[60].

Del mismo intento de conciliar, en virtud de la defensa de la razón de Estado, la despiadada y bestial operación de limpieza étnica con la conciencia cristiana, da fe el testimonio de Gaspar Escolano:

> Murieron de los rebeldes más de mil quinientos, usando los soldados de las crueldades que traen consigo semejantes ocasiones. Porque los niños de teta arrebataban de los brazos de las madres, y los estrellaban en las peñas; y por no detenerse a quitarles los zarcillos a ellas, les cortaban las orejas. Reconociendo un soldado una mora muerta por si llevaba dineros o joyas, la vio que por una puñalada que tenía en la barriga, salía una mano de un niño, y movido a lástima (efectos de la predestinación) le acabó de sacar, y dándole el sagrado bautismo, murió luego[61].

El 20 de febrero de 1614, por fin, se decide dar por concluida la operación de limpieza étnica. La decisión, tomada por el Consejo de Estado, parecía estar inspirada no tanto en

la certeza de que la cuestión morisca había quedado solucionada de forma definitiva como en la pretensión de cerrar la puerta a las denuncias calumniosas que amenazaban la convivencia nacional:

> Haviendose acabado la espulsion de los Moriscos de Bal de Ricote y otros lugares del Reyno de Murcia que era sola la poblacion conocida que dellos havia quedado en España, se ba platicando en el Conssejo sobre lo mucho que conviene al servicio de Dios y de V. Md. que cesen ya las delaciones y juridiciones que ay en esta materia de espulsion y que teniendola por concluyda se trate solamente de que no buelban los que han salido y castigar a los que lo hizieren por medio de las justicias ordinarias [...] y que se ordene [...] a todas las justicias que no admitan ninguna delacion de Moriscos, si no fuere de los que huvieren buelto o bolvieren [...], y que los que el dia de oy no huviesen salido de España, aunque esten sus causas pendientes, no sean molestados ni se hable en ello, porque si esto no se ataja, es cosa que nunca tendra fin, ni los agravios y ynconbenientes que dello resultarian; de que ha parecido al Consejo dar quenta a V. Md. para que se sirva mandar lo ver y proveer lo que mas fuere su real voluntad[62].

El balance definitivo de esta operación de limpieza étnica se calcula en unos doscientos setenta y cinco mil desterrados en menos de cinco años[63]. Obviamente, no entran en este cálculo los numerosos moriscos que dejaron la vida en la operación. Fueron exitosos los sostenidos esfuerzos de los sucesivos reyes católicos que intervinieron en la operación de «reconquista», «pacificación» y transpoblación étnica de al-Andalus desde 1492 hasta 1614. Lo que en el nazismo se reveló utópico, España lo realizó: la recuperación y depuración étnica de unos territorios perdidos siete siglos antes.

Detengámonos un momento en las conclusiones con las que Henri Lapeyre cierra su estudio del caso. Una lectura crítica a la luz de la experiencia nazi no sólo pone en evidencia los rasgos de modernidad que la «solución de la cuestión morisca» comparte con el nazismo, sino que permite cuestionar la frialdad racional y total ausencia de valoración éti-

ca con la que el caso suele ser tratado en la historiografía (Henri Lapeyre no constituye ninguna excepción al respecto), actitud cobardemente justificada por la distancia histórica. ¿Llegará la distancia temporal algún día a borrar la capacidad empática del historiador con las víctimas de la ingeniería étnica del nazismo, y a desposeerlo de un marco de referencia ético? La banalización de la que es objeto el caso morisco en la historiografía española probablemente da la razón a los que rechazan la historización del Holocausto.

Desde el punto de vista militar, la expulsión fue dirigida de acuerdo con las reglas de una estrategia prudente, enriquecida con las enseñanzas de la guerra de Granada. A menudo se ha exagerado sobre los peligros posibles de la operación, pero después de todo, el papel de los estrategas consiste en formular hipótesis destinadas a no realizarse nunca. El transporte por vía marítima de más de 220.000 personas fue un triunfo desde el punto de vista técnico, al cual, eso sí, prestaron un apoyo esencial los navíos mercantes franceses, ingleses, holandeses e italianos.

Por último, también el especialista en instituciones podría encontrar materia de reflexión. Una operación como la de la expulsión puso a prueba de un modo decisivo la acción del poder central sobre las autoridades locales. Es verdad que el gobierno experimentó sus sinsabores; tuvo que llamar enérgicamente al orden a los tribunales, multiplicar los edictos, conceder prórroga tras prórroga, con peligro de socavar su prestigio. Pero, en general, la máquina funcionó de un modo eficaz. El Consejo fue concienzudamente informado de todo lo que acontecía en el país; no hubo puñado de fugitivos capturado de que no se le diese aviso, los informes de carácter estadístico le llegaban en abundancia. Muchos altos funcionarios estaban animados de un celo sincero; el mejor ejemplo de ello es el conde de Salazar, pero don Luis Fajardo, don Agustín Mexía, el marqués de Carazena y otros más también fueron buenos servidores del Estado.

Las mismas discusiones del Consejo dan una impresión de seriedad: se tienen muy en cuenta las informaciones recogidas y los juicios expresados, y no hay ninguna impresión de arbitrariedad. Como es norma, lo que paraliza a menudo la maquinaria es la falta de dinero.

Pero en esos casos, el duque de Lerma coge su pluma y da orden al presidente del Consejo de Finanzas para que envíe uno o dos millares de ducados. Es verdad que, con la lentitud de las comunicaciones, los emigrantes que esperaban el embarque tenían tiempo de morir de hambre. Pero ¿acaso podía hacerse otra cosa con correos a caballo y sin banco estatal?

En resumen, la aparatosa burocracia puesta en marcha por Felipe II parece habernos dado pruebas de su eficacia en el delicado asunto de la expulsión. ¿Qué importa que Felipe III no haya sido un gran rey, si gozó de buenos servidores? En cuanto al duque de Lerma, ese personaje tan vilipendiado, tampoco queda malparado. Llevó a cabo tan brutal operación con una firmeza y una continuidad que le honran. Juzgar la legitimidad u oportunidad de la misma, en nombre de principios extraños a la época, es una empresa vana. Retengamos más bien lo que ella nos enseña acerca de la monarquía española bajo el reino de Felipe III. Desde ese punto de vista la expulsión de los moriscos no parece la realización de un estado en decadencia[64].

Hacer Mundo Nuevo

Un día antes de firmar el decreto secreto «Erlass für die Festigung deutschen Volkstums», en octubre de 1939, Hitler había declarado en su discurso ante el Reichstag que la misión más importante de Alemania consistía en crear «un nuevo orden de condiciones etnográficas»[65], orden que consistía en la redistribución demográfica de las nacionalidades de manera que el proceso resultara en una mayor nitidez de las fronteras entre los pueblos. Aparte de crear un espacio para la repatriación de los alemanes étnicos, el proyecto polaco reflejaba totalmente los planes de Hitler de restaurar el orden étnico en el mundo[66]. El nuevo orden mundial que el etnicista pretende establecer es un orden hecho a su imagen y semejanza: un mundo idéntico al propio pueblo. Si en la Alemania nazi este nuevo orden mundial se entiende como un mundo gobernado por una aristocracia aria, las SS, la España casticista quiere promover un mundo cristiano. Trabajar y ejercitarse en el «acrecentamiento de la religión de Cristo»

era la gran misión a la que se sintieron llamados Fernando e Isabel, y con ellos todos los Reyes Católicos de España que les sucedieron en esta tarea.

A diferencia de los proyectos nazis que quedaron prematuramente abortados, la España casticista se pudo entregar durante varios siglos a la realización de sus planes de ingeniería étnica convirtiéndose en los arquitectos de un Mundo Nuevo. El éxito de los proyectos de ingeniería étnica no se limitó a los territorios «históricos» peninsulares. El enamoramiento narcisista impulsaría a la España casticista a exportar su ideal de hombre y, no satisfecha de restablecer el «orden cristiano» en la propia península, giraría la mirada hacia el mundo. El monarca español que más ha quedado asociado con este proyecto es indudablemente Felipe II, el rey prudente. Para la problemática que nos interesa, el reinado de Felipe II marca una pauta importante. Su reinado está sembrado de hechos y decisiones que revelan el triunfo ya no del imperialismo sino del mesianismo etnorreligioso, mesianismo que, en cuanto a su política del Nuevo Mundo, le inclina hacia la postura de Las Casas con la idealización del indio, mientras que en el Viejo Mundo ese mismo mesianismo se traduce en la implacable represión de toda disidencia o discrepancia religiosa, represión simbolizada en el llamado «Tribunal de la Sangre» con el que se pretendía aplastar a los rebeldes en los Países Bajos.

La gran estrategia de Felipe II, así se intitula en versión castellana la obra de Geoffrey Parker sobre la política exterior de Felipe II. En el prólogo, el autor expone el propósito de su trabajo: «Felipe gobernó el primer imperio mundial de la historia; sin embargo, nadie ha intentado hasta hoy estudiar con precisión cómo lo hizo: en qué prioridades estratégicas se basaban sus medidas políticas, qué prácticas y qué prejuicios influían en sus tomas de decisión y qué factores externos afectaron a la consecución de sus objetivos»[67]. Parker disiente de otros autores que afirman que los Habsburgo no tuvieron «un plan consciente de dominio de Europa a la manera de Napoleón o Hitler»[68]. Para Parker, Felipe II sí tuvo una «estrategia global» para la realización de su objetivo: la «Monarquía Universal». Que la gran estrategia filipi-

na consistiera en establecer el dominio universal, es decir, un imperialismo global, lo dice sin ambages el título original de la obra: *The world is not enough. The grand strategy of Philip II*. Curiosamente, esta información no la recibe tan claramente el lector español, que tendrá que ensamblar por sí solo las dos piezas fundamentales del estudio de Parker. Porque, en efecto, su lectura nos enseña que, más que estrategia en el sentido militar, lo que caracteriza esta política exterior es una proyección imperialista del enamoramiento narcisista: después de haber depurado al propio pueblo, fronteras adentro, la monarquía hispánica se siente llamada a continuar la tarea fuera de sus fronteras. El lema de Carlos V, «Plus ultra» (más allá), tendrá una formulación más concreta e ilimitadamente ambiciosa con Felipe II, después de haber adquirido Portugal y sus posesiones ultramarinas en 1580: «Non sufficit orbis», el mundo no basta, como se puede leer en medallas acuñadas a partir de la unión de las dos coronas[69]. Una vez convencido de que el único catolicismo auténtico es el español, el etnicismo hispánico adopta una actitud mesiánica que le impulsará a exportar ese Bien supremo al mundo entero. Paradójicamente, el impulso mesiánico está ligado a una preocupación existencialista, la idea de que la actitud imperialista, ofensiva, no es más que una estrategia defensiva para garantizar la propia supervivencia. La tesis del ataque preventivo ayuda a presentar como legítima defensa las agresiones imperialistas del etnicista insaciable. En la década de 1590, Felipe II escribía: «Pongo a Dios por testigo que nunca moví guerra para ganar más reinos, sino para conservarlos en religión y paz», aunque se admitía que a veces «para la defensa es menester ofender»[70].

Si establecer un nuevo orden mundial es la ambición de cualquier imperialismo, en los casos en que el impulso imperialista está unido a una política etnicista esta tarea se hace muy problemática. En la cosmovisión etnicista, como hemos visto, la búsqueda del Bien coincide con la búsqueda de la pureza identitaria colectiva, entendida como coincidencia consigo mismo (el pueblo idéntico a sí mismo). La extensión de las fronteras estatales trae consigo la inclusión de nuevos grupos poblacionales, que a la luz del proyecto etnicista re-

sultan muy problemáticos de incorporar. En el caso de la España casticista, la incorporación de nuevos territorios al imperio obligó a un esfuerzo constante de vigilancia étnica. «En 1585, uno de los funcionarios de Felipe en Manila pedía al rey que "desalojara y expulsara a los musulmanes de todas las islas Filipinas"[71].» Y cuando este mismo rey decidió enviar su Armada para luchar contra la herética Inglaterra fue con el objetivo de «recatolizar» el país una vez ganada la batalla[72]. Dentro de este contexto de vigilancia etnorreligiosa, «durante los últimos veinticinco años de su reinado, Felipe mantuvo entre setenta y noventa mil soldados en los Países Bajos –en lo que algunos entusiastas llamaban *Castra Dei* (el campamento de Dios)»[73].

Las prácticas de los españoles en el Nuevo Mundo fueron interpretadas por los flamencos y holandeses del siglo XVI como preludio del proyecto de ingeniería étnica que inspiraba, en general, la política internacional de España. En una carta a don Juan de Austria de 10 de junio de 1572, Granvela atribuyó la rebelión en los Países Bajos a la ambición de Alba de «querer hazer mundo nuevo»[74]. El miedo de los flamencos a ser «aniquilados», al igual que los indios, se veía justificado por las noticias que les llegaban del Nuevo Mundo y la denuncia hecha por fray Bartolomé de las Casas de las atrocidades cometidas por sus compatriotas. Durante la Guerra de Flandes, la *Brevíssima relación de la destruición de las Indias* se convirtió en instrumento de propaganda antiespañola, contando muy pronto con una traducción en lengua flamenca. Unido a la imagen antiespañola creada por el horror que inspiraba la Inquisición, el miedo de que holandeses y flamencos sufriesen la misma suerte que los indios del Nuevo Mundo resultó ser un catalizador importante de su identidad colectiva[75]. Durante el reinado de Felipe II, en los Países Bajos circulaban panfletos antiespañoles en los que se solían citar dos escritos falsificados presentados como documentos del llamado «Tribunal de la Sangre», que contenían un plan de aniquilación y destrucción total de los Países Bajos a cargo de la todopoderosa Inquisición, que contaba con la complacencia de Felipe II y obediencia del duque de Alba. En los documentos se anunciaba nada menos que la *Ausrot-*

tung de toda la población: «No consideraremos a nadie en todos los Países Bajos, aparte de nuestros agentes, digno de vivir», «y al final todos serán exterminados para dejar espacio a un nuevo Estado y una nueva nación»[76]. De acuerdo con el citado documento, la sentencia de muerte del pueblo holandés estaba firmada en Madrid con fecha de 26 de febrero de 1568. Para los pueblos que vivían bajo dominio español, estaba claro que la ambición de «hacer Mundo Nuevo» no se limitaba a los territorios americanos sino que era un proyecto de alcance universal, el proyecto de constituir un gran *rijk*, a imitación de los grandes imperios de la Antigüedad[77]. A los ojos de los flamencos y holandeses el ejemplo de las Indias, unido a su propia experiencia de la implacable represión de toda oposición al poder español, daba credibilidad al plan de exterminio que la creación de un Nuevo Orden mundial exigía en su propio territorio. Presentándose como testigo directo de las maquinaciones españolas contra el pueblo holandés, Guillermo de Orange, en su famosa *Apología*, refuerza aún más la plausibilidad de este diabólico proyecto:

> He escuchado sus palabras, he sido testigo de su consejo, en el que os han condenado a todos a muerte, sin tener más consideración con vosotros que con las bestias, como si tuvieran poder para masacraros como hacen en las Indias, donde han dado muerte miserablemente a más de veinte millones de personas y han sembrado muerte y desolación en una tierra treinta veces más extensa y poblada que los Países Bajos, con tan horribles excesos y desenfreno que todas las barbaridades, crueldades y actos de tiranía cometidos hasta ahora son juegos de niños en comparación con lo que ha caído sobre los pobres indios[78].

En este ejercicio de análisis comparado, el caso de los históricos Países Bajos (Holanda y Flandes) es interesante, ya que la historia de este territorio y de su población ha quedado profundamente marcada tanto por su contacto con el casticismo como con el nazismo. Fue en Flandes donde los españoles pusieron su pica, en unas guerras encarnizadas por hacer valer ya no la cristiana sino la católica razón de un Im-

perio donde el sol jamás se ponía[79]. Y fue en este mismo territorio donde los nazis esperaban, de acuerdo con su razón racial, efectuar una profunda y fluida sincronización ideológica de unas poblaciones al fin y al cabo «germánicas»[80]. La fe de Hitler en el determinismo racial era tan grande que veía con optimismo la futura unión de los pueblos germánicos. En febrero de 1942 opinaba que «la idea de la solidaridad germánica se impone progresivamente en el espíritu de los holandeses»[81].

No obstante, a pesar de que la calidad racial de la población parecía inducir al optimismo, la ocupación de Holanda por los nazis no transcurrió sin incidentes. En febrero de 1941, estalló una huelga contra la dominación nazi, y es dentro de este contexto que el hombre de confianza de Himmler, el antes citado Felix Kersten, quien desde antes de la guerra tenía vínculos personales con Holanda, sitúa los planes de Hitler para con la población holandesa y flamenca[82]. De acuerdo con su relato, a principios de marzo de 1941, el secretario de Himmler, el señor Brandt, le había informado personalmente del proyecto de deportación de la población holandesa y flamenca hacia la región polaca de Lublin. Que en 1940 la ocupación de Holanda por los nazis no fuera recibida con entusiasmo por la población de este país había resultado muy decepcionante tanto para Hitler como para Himmler, quien siempre había considerado a los holandeses como un pueblo con una pronunciada «conciencia germánica» estimando, por lo tanto, que la *Gleichschaltung* se realizaría en tan sólo medio año y que entre Holanda y Flandes se podría reclutar un ejército de unos novecientos mil SS, seleccionados entre el mejor «material humano»[83]. Los actos de sabotaje y resistencia frente a la ocupación nazi hicieron comprender la necesidad de revisar estas ideas.

La deportación, que abarcaría a la totalidad de la población (unos 8,2 millones de personas), se efectuaría a pie, en una expedición que duraría trece meses y cuatro días[84], y sería confiada a las SS que previamente, en el Báltico, habían mostrado su eficacia en este tipo de operaciones. La deportación incluiría también a la población judía, aunque el informe especificaba claramente que era de la responsabilidad

del propio Reichsführer-SS impedir que dichos judíos llegaran al lugar de destino. Por motivos prácticos se contaría, durante la fase de ejecución, con la colaboración de los nazis holandeses y flamencos, a los que provisionalmente se les eximiría de la deportación. Posteriormente, estos colaboracionistas serían sometidos a una profunda depuración y a su vez deportados a Lublin donde les sería adjudicado un empleo administrativo. Los más leales tendrían el privilegio de ser deportados a los países bálticos. El territorio y todos los bienes abandonados por los deportados serían confiscados por el Estado alemán y gestionados por el responsable del programa de *Umsiedlung* o reasentamiento de los alemanes étnicos, es decir, el propio Himmler. El objetivo era convertir a Holanda en primera provincia SS del Gran Reich Alemán. El país sería repoblado por miembros de las SS y las tierras repartidas en fincas agrícolas de 60 a 100 hectáreas. Según cuenta Kersten, el mal estado de salud de Himmler en marzo y abril de 1941 y su total dependencia del fisioterapeuta que supo manipular psicológicamente a su paciente, hicieron que a última hora el plan «holandés» se quedara aplazado hasta después de la guerra. Cuando más tarde, en 1944, Kersten intenta conseguir de Himmler la liberación de cinco mil presos holandeses, éste se indigna diciendo que en cuanto traidores los holandeses ocupaban el segundo lugar, inmediatamente después de los judíos. Afirmaba asimismo que los holandeses habían perdido su idiosincrasia germánica por influencia judía y que su resistencia a la ocupación nazi les había privado del derecho de denominarse germánicos. A los holandeses había que «exterminarlos»[85]. Por su parte, Kersten, en sus intercesiones a favor de los holandeses, seguía aludiendo a la «germanidad» de este pueblo, característica de la que su resistencia a la ocupación nazi era precisamente el más vivo testimonio, ya que perteneciendo racialmente al *Herrenvolk* hubiera sido impensable que los holandeses aceptaran sin más la condición de esclavos a la que les sometían los alemanes[86].

Las acciones humanitarias de Kersten durante la guerra no se limitaron a los holandeses. También consiguió salvar la vida de miles de judíos y suecos, lo que le movió a solicitar,

después de la guerra, la ciudadanía de aquel país. Al serle denegada la solicitud, Kersten buscó apoyo en Holanda, lo que consiguió en la persona del entonces director del Instituto de Documentación de la Guerra (Rijksinstituut voor Oorlogsdocumentatie, RIOD), el historiador N. W. Posthumus, quien no sólo le ayudó a publicar sus memorias en neerlandés sino que propuso también la candidatura de Kersten para el premio Nobel de la Paz. En 1950 Kersten recibió, de manos del príncipe Bernhard de Holanda, la más alta distinción nacional, la de Gran Oficial de la Orden de Orange-Nassau. Basándose tanto en investigaciones personales como en el informe de la comisión de investigación parlamentaria holandesa que en 1948 había establecido la veracidad del relato de Kersten sobre el plan nazi de deportación de la población holandesa, Trevor-Roper contribuyó a rehabilitar a Kersten, después de que a éste le fuera denegada por segunda vez la ciudadanía sueca en 1952. A raíz de un artículo de Trevor-Roper publicado en la revista americana *Atlantic Monthly* en enero de 1953, se desató una polémica política en Suecia, que desembocó finalmente en la concesión de la ciudadanía a Kersten en octubre de 1953. En su comentario del «largo calvario» de Kersten, Trevor-Roper opina que «no existe contemporáneamente historia de hombre alguno que haya sido sometida a más pormenorizado escudriñamiento. La han examinado intelectuales, abogados y políticos hostiles. De todo ello, Kersten ha emergido triunfante. La memoria y el juicio humano son siempre falibles, pero en cuanto se refiere a sinceridad y honradez de propósitos y a la autenticidad de los documentos aducidos, celebro poder apoyar, con cuanta autoridad poseo, la exactitud de las memorias de Felix Kersten»[87].

Sin embargo, veinte años más tarde, la cuestión Kersten volvería a desatar la polémica, esta vez entre los propios historiadores holandeses. Si Trevor-Roper había definido a Kersten como «consejero médico del Gran Inquisidor del Tercer Reich»[88], este mismo epíteto aplicado a Himmler pasaría a ser echado en cara del sucesor de Posthumus en la dirección del RIOD, el historiador Loe de Jong, quien se esmeró en los años setenta en demostrar el carácter fantaseado del

relato de Kersten con relación a la deportación de la población holandesa[89]. El celo «inquisitorial» con el que De Jong sometió a revisión la historiografía holandesa sobre la Segunda Guerra Mundial salpicó muchas reputaciones, no solamente la de Kersten[90]. En cuanto a este último, el informe de Loe de Jong, publicado en 1972, resultó demoledor para la credibilidad de Kersten, al menos por lo que respecta al mencionado plan de deportación. Además de aportar evidencias de que Kersten había manipulado a su favor testimonios y pruebas documentales, De Jong llama de pasada la atención sobre varias incorrecciones en la propia investigación de Trevor-Roper. Critica la interpretación injustificada que hace este último de las palabras de Hitler en agosto de 1941, es decir, la idea de alentar la emigración de noruegos, suecos, daneses y holandeses hacia los territorios del Este, palabras que, de acuerdo con Trevor-Roper, daban credibilidad al relato de Kersten sobre el supuesto proyecto de deportación[91]. Para De Jong está claro que Kersten, quien debido a sus pasadas relaciones con Himmler se encontraba en apuros después de la guerra, había fantaseado su relato con la intención de recibir en Holanda el apoyo que Suecia le denegaba. Para ello, se había basado en un informe del SS Oberführer Ulrich Greifelt a quien Himmler había confiado desde el otoño de 1939 la operación de reasentamiento de los alemanes étnicos en el marco del decreto sobre el asentamiento del pueblo alemán. En el informe de cuatro páginas dirigido a Himmler en junio de 1940 con relación a la población germánica de Holanda, Bélgica y el norte de Francia[92], Greifelt pondera la posibilidad de atraer hacia el Este de dos a tres millones de colonos holandeses (sobre una población total calculada por Greifelt en trece millones, lo que indica que incluía también a los flamencos)[93]. No serían reclutados por la fuerza sino a base de propaganda y contando con la penuria en los países de origen, lo que fomentaría espontáneamente el éxodo hacia el Este. De acuerdo con un documento fechado el 9 de mayo de 1941, el propio Himmler dio la orden de posponer hasta después de la guerra la operación de reclutamiento y reasentamiento en el Este de flamencos y holandeses[94]. Aunque estos documentos feha-

cientes revelan un proyecto de ingeniería étnica con rasgos comunes al plan denunciado por Kersten, no permiten, sin embargo, confirmar que hubiera existido un proyecto de deportación forzada de la totalidad de la población holandesa y flamenca con consecuencias obviamente desastrosas para la población afectada. De acuerdo con De Jong, esta parte de la historia la construyó Kersten a partir de las informaciones que le habían llegado a través de sus contactos con Himmler y otros dirigentes nazis sobre los planes reservados a holandeses y flamencos, esos hermanos de raza de los alemanes. A los escépticos, Kersten replicaba que Holanda no fue el único país para el que los nazis habían proyectado la «transpoblación», sino que la misma suerte estaba reservada a los polacos, checos, eslovacos, estonios y lituanos[95].

Aunque para De Jong esta réplica no demuestra solamente la ingenuidad de Kersten sino también su astucia[96], resulta innegable que los horrores apenas imaginables causados por los proyectos étnicos alentados por Hitler y dirigidos por Himmler, sacados plenamente a la luz con la derrota del nazismo, no hacían del todo inverosímil el relato de Kersten. El exterminio industrializado de una nación entera en plena guerra sugería la probabilidad de que los nazis hubieran concebido para holandeses y flamencos un proyecto fantasmagórico de ingeniería étnica.

Una simple lectura comparada de la versión neerlandesa del relato de Kersten y la sueca (en la que se basa la traducción española) saca a la luz otros posibles indicios de la manipulación de la verdad histórica en relación con el buen conocimiento que tenía Kersten del pueblo holandés. Aunque De Jong no menciona en su crítica las alusiones que hace Kersten a la figura de Felipe II, el hecho de que en la versión neerlandesa de las memorias estas alusiones aparezcan en el capítulo inmediatamente posterior al que trata del proyecto de deportación nos parece significativo de la astucia empleada por Kersten para dar credibilidad a su relato y su conocimiento de la «memoria colectiva» del pueblo holandés[97]. En *Klerk en beul*, Felix Kersten nos informa de una conversación que tuvieron Himmler e Hitler, en febrero de 1941 (coincidiendo, por lo tanto, con los motines holandeses con-

tra el ocupador nazi), en torno a la figura de Felipe II, en quien ambos veían un modelo de cómo había que tratar con la insumisión de la población holandesa[98]. Decepcionado por la «ingratitud» de los holandeses, un pueblo germánico, Hitler había alabado la actitud de Felipe II, quien, presentándose como «Salvador de la Cristiandad» y contando con el apoyo de la Iglesia católica y de la Inquisición, había «aniquilado» implacablemente a los rebeldes holandeses, tratándolos como herejes[99]. Resumiendo la lección histórica que había recibido de Hitler, Himmler afirmaba ante Kersten que «ese rey Felipe fue realmente un rey sabio, y este lenguaje los holandeses lo entienden. Si se quiere vivir con ellos en paz, habrá que aplicarles los métodos pedagógicos de Felipe». A lo que Kersten, horrorizado, replicó que históricamente su razonamiento era incorrecto: «Fue precisamente el régimen sangriento de Felipe el que había incitado a los holandeses a rebelarse y la lucha por la libertad había resultado en la expulsión de los españoles»[100]. Himmler le aseguró que revisaría este capítulo de la historia. El Führer le había regalado un libro sobre Felipe II, ídolo histórico de ambos. Que estas alusiones a la España inquisitorial aparezcan únicamente en la versión neerlandesa del relato sobre el plan de deportación nazi, muestra que no sólo con Himmler Kersten había sabido sacar provecho de sus dotes de psicólogo, sino que también supo trabajar hábilmente la psicología del pueblo holandés, presentándole la implacable represión del duque de Alba y el recuerdo inquisitorial como imagen especular de los proyectos nazis. Además, si la suerte del indio en el Nuevo Mundo había dado credibilidad a un supuesto plan de exterminio del pueblo holandés concebido por el Santo Oficio en el siglo XVI, la suerte del judío en la Alemania nazi hacía plausible el plan de su deportación general a mediados del siglo XX[101].

Apóstoles arquitectónicos

Y creo que muy presto se tornarían cristianos...

Al igual que a la Alemania nazi, a la España casticista le preocupaba la predisposición del material humano con el que se encontraba fuera de sus fronteras y que pretendía incluir en su proyecto etnicista. Nada mejor que los propios escritos de Colón, el gran pionero de la empresa, para ilustrar esta preocupación y la evolución de su apreciación del indígena en conexión con el ideario casticista[102]. El análisis permite observar cómo el asimilacionismo inicial se transforma progresivamente en su «doble», el segregacionismo, mostrando que ambas estrategias políticas frente a la alteridad, a pesar de ser aparentemente antagónicas, son dos retoños de una misma madre, el etnicismo narcisista. El radicalismo con que el nazismo y el casticismo se empeñaron en la realización de su Utopía mundial, llevó a ambas sociedades perpetradoras a descubrir al Otro en Uno Mismo y a ver a Uno Mismo en el Otro. Si el ideal en que se inspiraba el proyecto español era, teóricamente, un ideal universalista, aniquilador de las fronteras étnicas para los que se mostraban receptivos ante el mensaje cristiano, el choque con la realidad hizo que se reorientara el proyecto hacia la solución segregacionista y expulsatoria. Tanto en la península como en el Nuevo Mundo el asimilacionismo radical entra en conflicto con la diversidad étnica, cultural y social. En las páginas que siguen analizamos esta evolución desde los mismos inicios de la empresa colonizadora española.

El preámbulo del *Diario de a bordo* sitúa la empresa de Colón dentro de un proyecto misionero y mesiánico que pretende exportar fuera de los límites peninsulares y del mundo conocido el bien supremo con el que se identificaba la socie-

dad española a partir de 1492, a saber, la santa fe cristiana. La proyección de este ideal fuera de las fronteras españolas coincide con el final de la campaña de depuración interna: el haber dado fin a la guerra de los moros «que reinaban en Europa»[103] y la expulsión de los judíos decidida pocos meses después de darse el visto bueno al viaje de Colón, expulsión cuyo plazo vencía en las mismas fechas del embarque de la expedición. Un objetivo primordial de la expedición consistía en examinar la «disposición» para el cristianismo de los pueblos con los que entraría en contacto. El Almirante nos informa de ello con precisión y puntualidad en cada nuevo contacto humano. El primer encuentro con los habitantes del Nuevo Mundo tiene lugar el viernes día 12 de octubre y Colón anota en su diario: «Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía. Y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían»[104]. A lo largo del *Diario*, Colón afirma y reafirma su convicción en cuanto a la buena predisposición del habitante indígena para recibir la fe cristiana. Su principal argumento es la virginidad religiosa de aquella gente, su estado inmaculado, desconocedores de ninguna «secta» ni idolatrías, gente «sin ley» que vive en un estado prebabélico y a los que los españoles tienen el privilegio de iniciar en la fe de Cristo. Su predisposición para tornarse cristianos es asombrosa: «[...] porque yo vi e conozco –dice el Almirante– que esta gente no tiene secta ninguna ni son idólatras [...] y crédulos y conocedores que hay Dios en el cielo, y firmes que nosotros hemos venido del cielo, y muy prestos a cualquiera oración que nos les digamos que digan y hacen señal de la cruz. Así que deben Vuestras Altezas determinarse a los hacer cristianos, que creo que si comienzan, en poco tiempo acabarán de los haber convertido a nuestra Santa Fe multidumbre de pueblos [...]»[105]. El éxito del proyecto de cristianización, de hacer un Nuevo Mundo, parece, pues, garantizado, por lo menos si el contacto con aquellas tierras queda restringido a la «aristocracia» cristiana, literalmente los mejores de la casta cristiana: «Y digo que Vuestras Altezas no deben consentir que aquí trate ni faga pie ningún extranjero, salvo católicos cristianos, pues esto fue el fin y el

comienzo del propósito, que fuese por acrecentamiento y gloria de la religión cristiana, ni venir a estas partes ninguno que no sea buen cristiano»[106].

En el *Diario de a bordo*, en el que Colón da cuenta de su primer viaje al Nuevo Mundo, el proyecto de cristianización queda vinculado de forma directa a la derrota del islam en España y el triunfo de «nuestra Santa Fe». La mención repetida de «nuestra Santa Fe» recuerda el nombre puesto al campamento desde donde los Reyes Católicos sitiaron la ciudad de Granada y donde se firmaron las capitulaciones que le permitieron a Colón realizar su viaje. Esta referencia alterna, en el *Diario*, con alusiones a «la Cristiandad», «la religión cristiana» o «la religión de Cristo». En el informe de Colón sobre su tercer viaje en 1503, la mención neutra y amplia del cristianismo queda sustituida por la referencia reiterada a la «Santa Trinidad», sustitución que refleja la evolución del proyecto casticista. Las primeras tierras que encuentra en este viaje serán bautizadas «isla de la Trinidad»[107], y la referencia a la Trinidad se incorpora igualmente a la autodefinición como cristianos en sus contactos con los indígenas. El buen éxito de la empresa es encomendado, esta vez, a la Santa Trinidad («se cumplirá con la ayuda de la Santa Trinidad»[108]).

Contrasta el destacado lugar que ocupa en el relato del tercer viaje la referencia a la Santa Trinidad con las dos menciones más bien indirectas que encontramos en el *Diario* y la carta a Luis de Santángel, redactados en 1492 y 1493[109]. Si en 1492 la España casticista se contentaba aún con derrotar y extirpar a los no cristianos (judíos y musulmanes), incluyendo a todos los cristianos en un proyecto político común, el cambio terminológico en los escritos de Colón refleja la redefinición de las fronteras identitarias en la península. Hasta 1492, frente a judíos y musulmanes, la referencia a la cristiandad como «nuestra Santa Fe» bastaba como criterio de diferenciación. Con la creación de grandes masas de conversos a partir de 1492, la autodefinición como cristiano se había vuelto insuficiente y para diferenciar a los coétnicos, cristianos «biológicos», de los nuevamente convertidos se necesitaba una redefinición del cristianismo como seña de

identidad, redefinición que consistió en la exaltación de la fe en la Trinidad. Para los conversos, tanto si se trataba de musulmanes como de judíos, el dogma de la Trinidad, contrario a la tradición estrictamente monoteísta de la que procedían, era muy difícil de aceptar. La lucha de la España casticista no se centrará sólo en los que no creen en «nuestra Santa Fe», sino en los que no creen en la Santa Trinidad. Así la lucha contra el mahometano y el judío se prolonga en la lucha contra el morisco y el judeoconverso. Ya en el *Diario*, Colón vincula la cristianización del Nuevo Mundo al triunfo del trinitarismo[110]. El martes 6 de noviembre de 1492, apenas un mes después del encuentro con el habitante del Nuevo Mundo, Colón anota en su *Diario:*

> Tengo por dicho, serenísimos Príncipes, dice el Almirante, que sabiendo la lengua dispuesta suya personas devotas religiosas, que luego todos se tornarían cristianos, y así espero en Nuestro Señor que Vuestras Altezas se determinarán a ello con mucha diligencia para tornar a la Iglesia tan grandes pueblos, y los convertirán, así como han destruido aquellos que no quisieron confesar el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo; y después de sus días, que todos somos mortales, dejarán sus reinos en muy tranquilo estado y limpios de herejía y maldad, y serán bien recibidos delante del Eterno Criador, al cual plega de les dar larga vida y acrecentamiento grande de mayores reinos y señoríos, y voluntad y disposición para acrecentar la santa religión cristiana, así como hasta aquí tienen hecho. Amén[111].

Tanta insistencia en la fe trinitaria, ¿refleja la sintonía de Colón con la sociedad cristianovieja de su tiempo o, al contrario, el celo del converso ansioso de reconocimiento[112]? Ambas hipótesis son plausibles. En todo caso, el cambio de terminología entre 1492 y 1503 en los escritos de Colón para referirse a la religión no nos parece fortuito. El Otro, enemigo del ideal casticista que conviene eliminar, ya no es en el año 1503 el mismo que en 1492. Después de expulsados los judíos en 1492 y los mudéjares en 1502, el enemigo interior que amenaza la «cristiana razón de Estado» de España es el converso, este cristiano étnicamente impuro. La confianza en

la capacidad cristianizable del Otro ha mermado, no solamente en la propia península, sino también en ultramar. En este mismo período aparecen, pues, las primeras grietas en la imagen del indígena como hombre primigenio, inmaculado y plenamente «cristianizable». Aunque en el tercer viaje Colón sigue tan convencido o más de que las tierras descubiertas son el Paraíso Terrenal, se van infiltrando en su relato datos sobre sus habitantes que matizan su primer retrato de ellos como criaturas originarias del Paraíso. A medida que Colón va explorando las islas, el cuadro totalmente optimista de los indígenas como comunidades pre o protocristianas poco a poco se va desmoronando. En su primer viaje, Colón se había negado a dar crédito a los relatos de los indígenas sobre la existencia de hombres salvajes, caníbales monstruosos y deformes en otras islas[113]. En el *Memorial* enviado a los Reyes con motivo del segundo viaje a Indias, los rumores de canibalismo ya eran tomados en serio y Colón sugiere la conveniencia de castellanizar y cristianizar a los indígenas en la misma península:

> [...] ítem: diréis a Sus Altezas que, a causa que acá no hay lengua por medio de la cual a este gente se pueda dar a entender nuestra santa fe, como Sus Altezas desean, y aun los que acá estamos, como quiera que se trabajará cuanto pudieren, se envíen de presente con estos navíos así de los caníbales, hombres y mujeres y niños, los cuales Sus Altezas pueden mandar poner en poder de personas con quien puedan mejor aprender la lengua, ejercitándolos en cosas de servicio, y poco a poco mandando poner en ellos algún más cuidado que en otros esclavos, para que aprendan unos apartados de otros, que no se hablen ni se vean sino muy tarde, que más presto aprenderán allá que no acá, y serán mejores intérpretes, como quiera que acá no se dejará de hacer lo que se pueda. Es verdad que, como esta gente platican poco los de una isla con los de la otra, en las lenguas hay algunas diferencias entre ellos, según como están más cerca o más lejos, y porque entre las otras islas las de los caníbales son muchas, grandes y harto bien pobladas, parecerá acá que tomar de ellos y de ellas y enviarlos allá a Castilla no sería sino bien, porque quitarse habrían una vez de aquella inhumana costum-

bre que tienen de comer hombres, y allá en Castilla, entendiendo la lengua, muy más presto recibirán el bautismo y harán provecho de sus almas[114].

La imagen idealizada del indígena se derrumba totalmente en el cuarto viaje, cuando Colón comprende que el orden del mundo indígena no difiere esencialmente del orden étnicamente diverso contra el que luchan en la península sus patrocinadores castellanos. El indígena ya es plenamente el Otro, el «moro», en vías de quedar relegado al reino animal: «Otra gente hallé que comían hombres: la disformidad de su gesto lo dice. [...] Los pueblos, bien que sean espesos, cada uno tiene diferenciada lengua, y es en tanto que no se entienden los unos con los otros más que nos con los de Arabia»[115]. La idea de tener que morir entre estos enemigos lejos de su comunidad de pueblo cristiano hunde a Colón en una profunda desesperación.

Conoscerlos hemos y conocernos han

A pesar de las señales desesperanzadoras de Colón en su carta a los reyes, la Corona sigue encarando, en 1503, el proyecto de colonización del Nuevo Mundo con optimismo, con confianza y fe en el éxito de la *Gleichschaltung*, la sincronización total de la población indígena con la sociedad hispanocristiana. Los indígenas son considerados «gentiles ydólatras», no contaminados aún por el contacto con las otras dos religiones conocidas, islam y judaísmo, y a la espera de recibir la doctrina cristiana de manos de los españoles[116]. El testamento de la reina Isabel es congruente con esta visión benévola del indígena por oposición al Otro conocido –moros y judíos–, ya que mientras que en su testamento esta reina católica insiste en que los indios sean bien tratados y con buenas obras atraídos a la religión, exhorta al mismo tiempo a la continuación de la lucha contra el infiel musulmán.

Un elemento importante de la política de sincronización en los primeros años de colonización desde 1503 sería la política de concentración residencial de los indígenas en coha-

bitación con los españoles[117]. De acuerdo con la tradición mediterránea, la concentración en núcleos urbanos será el modelo poblacional importado en el Nuevo Mundo, sinónimo del «vivir en policía» o «vivir en república», modelo social estimado propio del ser humano. En sus instrucciones al gobernador Ovando en 1501, los Reyes Católicos instan para que los cristianos en Hispaniola no vivan «derramados», y en 1503 la Corona insiste en que los indios «se repartan en pueblos en que vivan juntamente, y que los unos no estén ni anden apartados de los otros por los montes», todo esto con el objetivo de que «vivan y estén según y de la manera que tienen los vecinos de estos nuestros Reinos»[118]. El objetivo del programa de urbanización es «humanizar» al indio a la imagen del hombre y de la sociedad hispánicos. Reducidos en pueblos, los indios serán puestos bajo la tutela de españoles selectos, buenos cristianos, que además de enseñarles la doctrina, tendrán que esforzarse para que los indios «se vistan y anden como hombres razonables»[119]. Incluso el matrimonio mixto, recomendado en esta primera fase de la colonización a fin de favorecer el adoctrinamiento del indio, era una estrategia para humanizar al indio, para transformarlo en «gente de razón» de acuerdo con el ideal hispanocristiano. La política de «sincronización» mediante la cohabitación de indios y españoles se ve reforzada con las leyes de Burgos, redactadas por una junta de juristas y teólogos y publicadas por la Corona en 1513, que estipulaban que «los indios debían mudarse cerca de los lugares e pueblos de los españoles para tener con ellos conversación contynua para aprender cuanto antes, y no olvidar las cosas de nuestra santa fe»; además, «las antiguas moradas debían ser quemadas para privar a los indios del deseo de regresar allí»[120]. En estas leyes se parte de una visión optimista del hombre español, poseedor de las más altas cualidades humanas, que mediante su ejemplo y proximidad sería capaz de infundir la «razón» al indio, condición indispensable para transformarlo en Nuevo Hombre[121]. En 1518, uno de los frailes jerónimos encargados de la evangelización del Nuevo Mundo insiste, en una carta al rey, en la necesidad de que los indios hagan «sus asientos cerca de los pueblos de los españoles,

porque, según se cree, por otra vía no podrán ser cristianos, ni políticos»[122]. Apenas un mes antes de que la bula pontificia *Sublimis Deus* de 9 de junio de 1537 recordara la racionalidad del indio, el obispo Marroquín escribió desde México una carta al rey Carlos V, fechada el 10 de mayo de ese mismo año, en la que abogaba por la reducción de los indios en pueblos alegando que: «pues que son hombres justo es que vivan juntos y en compañía, donde redundará mucho bien para sus animas y cuerpos: conoscerlos hemos y conocernos han»[123]. Una vez reconocida la capacidad racional del indio, su adopción de las costumbres, la fe y el modelo de sociedad cristianos se hace aún más apremiante, al ser precisamente éste el criterio con el que se mide la racionalidad. En una junta eclesiástica celebrada en la Ciudad de México en 1546 se recomienda el modelo de las reducciones –la concentración de los indios en núcleos urbanos– para que sean «verdaderamente cristianos y políticos como hombres razonables que son»[124].

A pesar de la rigurosa selección de pasajeros al Nuevo Mundo (a partir de 1522 se exige la condición de cristiano viejo)[125], el tribunal del Santo Oficio habrá de ser exportado a las colonias hacia 1570, no para controlar al indio en su proceso de sincronización[126] sino para vigilar a los propios españoles, que con su mal ejemplo hipotecaban el éxito de esta empresa:

> EL REY: [...] Como habréis sabido ha permitido Nuestro Señor por nuestros pecados que en estos reinos ha habido algunos que han tenido opinión y heregia de Lutero, de muchos de los cuales se hizo castigo y se hará de todos los demás que en esto se hallaren culpados; y por que podría ser como la maldad es tan grande y el demonio tan sutil para sembrar en la cristiandad heregias, hayan pasado o pasen a estas partes algunos luteranos y otros de casta de moros y judíos que quieran vivir en su ley y ceremonias y conviene que donde se planta agora nuevamente nuestra Fe católica haya gran vigilancia para que ninguna heregia se siembre ni haya en ella, y que si alguna se hallare, se estirpe, deshaga y castigue con rigor; y ansi os ruego y encargo a todos y a cada uno de vos en vuestras diocesis, arzobispados y

obispados tengais muy gran cuidado y advertencia de os informar y saber si alla han pasado o hay algunos que sean luteranos, moros o judíos y que tengan algunas heregías, y hallando alguno o alguno de éstos, los castiguéis ejemplar, que para ello mandamos a los nuestros Visorreyes, presidentes, oidores de las nuestras Audiencias Reales de esas partes [...] y si hallárades algunos los toméis y recojáis todos y los enviéis a nuestros reinos[127]...

Los resultados insatisfactorios del proceso de «sincronización», atribuidos, entre otros, al mal ejemplo que daban los españoles, conducen finalmente a un cambio en la política indigenista. Ya a partir de los años 1530, se habían alzado voces para que se abandonara la estrategia de la cohabitación en favor de una segregación estricta de los indígenas. Separados de los españoles, en pueblos de indios, su adoctrinamiento quedaría confiado a misioneros o al único capellán autorizado a convivir con ellos. Con el objetivo de preservar la pureza indígena, a los españoles se les prohíbe vivir en los pueblos de indios y sus estancias en los mismos quedarán restringidas a tres días. La idea segregacionista llega a su culminación durante el reinado de Felipe II con las *Ordenanzas de Descubrimiento, Población y Pacificación de las Indias* en 1573[128]. La «sincronización» y adoctrinamiento quedarán en manos de la «aristocracia» de la sociedad hispanocristiana, los profesionales de la fe y de las costumbres, es decir, la casta sacerdotal y frailuna. De acuerdo con el proyecto casticista, serán ellos los arquitectos y jardineros étnicos de este Nuevo Mundo que, haciendo tabla rasa de las sociedades indígenas, de su organización política, social, cultural y antropológica, pretendieron construir con el material humano allí encontrado una copia idealizada de la sociedad cristiana. Citemos el ejemplo de Acámbaro, pueblo de indios en Nueva España, de cuya fundación por los franciscanos en 1526 se ha conservado la siguiente descripción:

[...] se hizo, en primer lugar, la erección de una cruz en madera; en segundo, se trazaron las calles, y junto a la cruz se levantó una capilla con su pórtico de madera, de donde se colgaron dos

campanas, y el domingo 30 de septiembre de 1526 el cura de Tula celebró la misa del Espíritu Santo, a la cual siguió el rezo del rosario, el canto del alabado y la enseñanza de la doctrina para instrucción de los chichimecas paganos, de los cuales asistía un gran número. Acabado esto, se procedió al reparto de terrenos para la construcción de casas y plantación de jardines. [...] Tras la distribución de los predios, siguió un desfile militar de los indios en conjunto. [...] Había que construir un pequeño monasterio para los franciscanos encargados de regir el pueblo[129].

La polilla de los indios

El proyecto colonizador, que inicialmente había partido del «buen ejemplo» de los españoles, es el fiel reflejo de la creciente obsesión peninsular con la pureza étnica, el anhelo nunca satisfecho de ser idéntico a una imagen idealizada de Uno Mismo. Una vez asentada la teoría del «mal ejemplo», es decir, el español como cristiano imperfecto, agente contaminador, para la política de la Corona la protección del indio y de su estado puro e incontaminado se convierte en una prioridad absoluta. Resulta llamativo a este respecto que cuando surgen los primeros síntomas de mestizaje en las colonias, la legislación al respecto coloca la protección de la pureza étnica del indio por encima de la de la propia población hispanocristiana. Convenía apartar a los mestizos de toda convivencia con los indios para evitar «el mal ejemplo que de su mala vida y costumbres a los naturales desta tierra se da»[130] y recogerlos en pueblos de españoles. Serían estos últimos los encargados de «absorber las capas mixtas»[131] de la sociedad. Asimismo, la población de negros y mulatos también quedaba incorporada, como casta más baja, a la República de los españoles[132]. Este dualismo étnico y social –la división en República india y República española– no estaba concebido como una situación transitoria sino que tenía una proyección milenaria. En las reales instrucciones de 1556 y en las Ordenanzas de 1573 se habla de dar «asiento y perpetuidad de entrambas repúblicas»[133]. Y efectivamente, la polí-

tica de segregación y protección étnica del indio será mantenida por la Corona en contra de la propia evolución de la sociedad americana, crecientemente mestiza y diversificada, en contra, incluso, de los intereses económicos de la Corona, y en contra de toda lógica y sentido común. Así, por ejemplo, los encomenderos no veían claro cómo podían cumplir con su obligación de cristianizar a los indios cuando ni siquiera tenían autorización para residir ni permanecer más de una noche en los pueblos de sus encomiendas[134]. También desde que fueron adoptadas las medidas de segregación radical entre españoles e indios, se alzaron voces en favor de una aplicación moderada y diferenciada, alegándose que no todos los españoles constituían un «mal ejemplo» para el indio y que era posible encontrar españoles buenos y virtuosos cuyo contacto con el indio podía facilitar y acelerar el proceso de cristianización y castellanización de este último. Por lo general, estos llamamientos al sentido común eran desoídos por la Corona[135], y el celo burocrático de cumplir con la ley llevó a algún funcionario a aprovechar un cataclismo natural para restaurar el principio de segregación residencial, en una fecha tardía de finales del siglo XVIII, cuando la propia evolución de la sociedad ya había hecho añicos el ideal de conservar a las dos Repúblicas rigurosamente separadas[136]. Muy en contra de los intereses económicos, la definición étnica del indio obedecía a un criterio de pureza absoluto, proyección utópica de la obsesión por la limpieza de sangre típica de la sociedad peninsular. Es decir que sólo era considerado como indio el que no había mezclado su sangre con españoles, negros o cualquier producto de mezcla. Al igual que la población cristianovieja en la península, el rigor exclusivista de tal definición contribuía a la incesante disminución de la población india. Es interesante ver a este respecto cómo las leyes de explotación económica de las colonias jugaban en contra del proyecto etnorreligioso utópico basado en la preservación del indio en su estado puro. En 1601, el padre jesuita Diego de Torres Bollo advierte que «las yndias, porque sus hijos no paguen tasas ni acudan al servicio personal [= repartimiento] como los demás yndios, cásanse con mestizos, españoles, negros, mulatos y otras mezclas»[137]. Al ser los in-

dios el único segmento de la población obligado a pagar tributo al Rey y a prestar servicios, el mestizaje era la única manera de ahorrar a su descendencia esta misma condición social[138]. El cambio de estatuto económico que implicaba el mestizaje se había convertido, pues, en una amenaza seria para la supervivencia de las comunidades indias en su estado de pureza étnica. Aislar de forma más absoluta a la población india cortando toda posibilidad de contacto sería la única posibilidad de preservar a esta población.

Los mayores defensores del principio de la separación étnica del indio y los ingenieros más adustos en cuanto a su implementación estaban en la Compañía de Jesús. Las misiones jesuíticas en las zonas periféricas del imperio colonial, sobre todo en la región de Paraguay, se pueden considerar como laboratorios modélicos donde se intentó realizar el gran experimento humano de transformar al indio en cristiano puro e incontaminado. En una crónica de 1600, un jesuita anónimo defiende la radical segregación como medio para la conservación y el aumento de la población de los indios. Si los padres de la Compañía no consentían que «español ninguno ni soltero ni casado uiuia en el pueblo», era precisamente porque para ellos, los españoles eran «la polilla de los indios»[139], crítica que en la península era proferida en estos mismos años contra la población morisca[140]. No deja de ser curioso que las famosas misiones establecidas por los jesuitas entre los indios guaraníes del Alto Paraná y Uruguay se remonten a la fecha de 1609, año de la expulsión de los moriscos de la península. Por lo tanto, en el mismo año en que en la «madre patria» se procede a la «solución final» de la presencia islámica en España y la depuración del «cuerpo nacional», en las colonias de ultramar se pone en marcha un nuevo experimento de creación del cristiano en su estado prístino, no contaminado por el contacto con el musulmán o el judío[141]. Este experimento, que tenía como base legal las propias leyes de separación residencial, consistía en impedir radicalmente toda influencia exterior sobre el indio, aislándolo de todo contacto humano que no fueran los propios padres jesuitas, con el objetivo de que «aquellos Indios, que no hicieron mas que salir de la rusticidad de las Selvas, y entrar

en la doctrina, y documentos, que les enseñaron, se mantienen en tal estado de inocencia, y simplicidad, que no tienen noticia de otros vicios que los comunes entre ellos; y aun estos los han ido abominando con las continuas amonestaciones, consejo, y dirección de los Padres»[142].

La expulsión general de los jesuitas decretada por Carlos III en 1767 puso fin a este experimento de realizar una Utopía cristiana en el Nuevo Mundo. Para la reorganización de las misiones a raíz de la expulsión, se permitió el establecimiento de administradores civiles españoles en los pueblos guaraníes, «para que assi se facilite mejor el comercio recíproco, y por este medio, y de la comunicación se consiga la civilidad que se desea en estas Gentes»[143]. Con esta renovada fe en la capacidad civilizadora del colonizador español, se pone fin a una política colonial inspirada en experimentos utópicos derivados del descubrimiento del Otro en Uno Mismo (la «teoría del mal ejemplo») y de un concepto idealizado del indio. En el Siglo de las Luces, el colonialismo español retorna, pues, a su fase inicial, marcada por una visión positiva y optimista del hombre hispanocristiano. En la península, también se tomarán en la misma época las primeras medidas para corregir los desvaríos patológicos de casi tres siglos de utopismo etnorreligioso. La política ilustrada de Carlos III marca los primeros pasos hacia el paulatino desmantelamiento de los pilares institucionales del casticismo: la Inquisición y los Estatutos de limpieza de sangre. Quizás más que por su impacto social a corto plazo (la inercia social del casticismo se mostró más tenaz que las leyes), como señal y anuncio de la ruptura del consenso político hegemónico en torno al modelo casticista, son importantes para la historia política de España las tres pragmáticas promulgadas por este monarca entre 1782 y 1788 con el objetivo de poner fin a la secular discriminación de la población chueta de Mallorca. A los espíritus ilustrados, los experimentos de segregación étnica de la población india, inspirados en un ideal utópico, parecían ahora un equívoco. Se restablece la confianza en la ejemplaridad de Uno Mismo como modelo de civilización para el indígena. El contacto y comunicación con españoles o incluso, indirectamente, con las castas hispanizadas, tenía

que permitirle al indio «salir del estado de pupilo», para aproximarse «al de hombre», ya que «el ejemplo del ladino le aguijará a salir de la nada para ser algo: su roce, comunicación y trato, hará lo que tanto deseamos; esto es, que sean españoles hasta en el traje»[144].

Y pluguiese a Dios no los estimasen en menos que chinches

El eslabón perdido

Anteriormente hemos aludido a los planes que tenía Hitler con la población de Ucrania, a la que pensaba tratar como en la colonización americana se había tratado a los «pieles rojas». Para Hitler, la colonización del Norte de América fue una colonización «germánica», cuyo modelo opone, en *Mein Kampf*, a la colonización llevada a cabo en América Central y del Sur por los pueblos latinos:

> La América del Norte, cuya población se compone en su mayor parte de elementos germanos, que se mezclaron sólo en mínima escala con los pueblos de color, racialmente inferiores, representa un mundo étnico y una civilización diferentes de lo que son los pueblos de la América Central y la del Sud [sic], países en los cuales los emigrantes, principalmente de origen latino, se mezclaron en gran escala con los elementos aborígenes. Este solo ejemplo permite claramente darse cuenta del efecto producido por la mezcla de razas. El elemento germano de la América del Norte, que racialmente conservó su pureza, se ha convertido en el señor del Continente americano y mantendrá esa posición mientras no caiga en la ignominia de mezclar su sangre[145].

En esta comparación, Hitler sólo tiene en cuenta el *resultado* aparente y contemporáneo de la colonización de ambos continentes. Y como Hitler no conoce a fondo la historia colonial española, presenta en su análisis el caso español como un ejemplo de insensibilidad étnica. Si la aventura española en América resultó en una «bastardización» superior a la que dio la colonización británica en el norte del continente, no

fue ciertamente por la ausencia de prejuicios étnicos sino porque, al descubrir el Nuevo Mundo, España se encontró ante una realidad humana desconocida y ajena a su cosmovisión casticista basada en una división tripartita de la humanidad (cristianos, judíos, moros). Frente a esta nueva realidad, la política española vaciló entre la opción asimilacionista, que pretendía convertir al indio en clónico del *Homo hispanus*, la opción utopista e idealista que veía en el indio la imagen incorrupta del *Homo christianus* y pretendía crear en el continente americano la sociedad cristiana perfecta, y una tercera vía, una especie de *Realpolitik* practicada por los conquistadores y colonizadores, cuyas relaciones económicas con el indígena se basaban a menudo en una visión animalizada y musulmanizada de este nuevo Otro.

Muy al contrario de lo que sugiere el discurso mesticista sobre la obra colonizadora española, la aparición de los primeros síntomas de mestizaje en las colonias fue motivo de preocupación por parte de la Corona. Este proceso –inicialmente el entrecruce de indios y españoles– se fue intensificando y diversificando rápidamente. La creciente presencia de esclavos negros y los productos de mezcla procedentes de este grupo contribuyeron a dotar la noción ibérica de casta de un referente somático-racial del que carecía en la península. Si las «castas» en la sociedad hispanomedieval no se diferenciaban por sus rasgos somáticos, la peculiar situación colonial que había reunido a poblaciones físicamente diferentes abocó en la racialización del concepto de casta en sustitución de la semántica religiosa que vehiculaba este término en el contexto ibérico y que en el Nuevo Mundo se había hecho obsoleta[146].

A pesar de su reconceptualización, el «casticismo» que se instauró en la sociedad iberoamericana no fue sino la traducción del casticismo peninsular adaptado al nuevo contexto humano y social. El no descender de judíos o musulmanes, es decir, la condición de cristiano viejo, era un requisito para poder emigrar al Nuevo Mundo y, una vez llegado a aquel mundo multicolor, la blancura de la piel del emigrante español se convirtió en indicio de su excelencia étnica[147]. A principios del siglo XIX Alexander von Humboldt observaba que

«En España es una especie de título de nobleza el no descender ni de judíos ni de moros: en América la piel, más o menos blanca, decide la clase que ocupa el hombre en la sociedad. Un blanco, aunque monte descalzo a caballo, se imagina ser de la nobleza del país»[148]. Y un observador señaló en el siglo XVIII que los habitantes del Paraguay se preciaban de ser «montañeses»[149], origen que dentro del contexto peninsular valía como máxima garantía de limpieza étnica y cristianismo viejo. Como ya quedó señalado antes, al criollo, al español nacido lejos de la península, en suelo americano, se le tenía racialmente en menos debido a la sospecha de gotas de sangre mestiza[150].

La presencia del elemento africano en las colonias hizo aparecer el criterio del color de la piel al lado de otros conceptos visualmente menos perceptibles para nombrar la creciente diversificación étnica. Desde los primeros años de la colonización fueron introducidos elementos negros como mano de obra en el Nuevo Mundo, práctica recomendada por Bartolomé de las Casas y autorizada por el Rey en 1501. En 1513 se autoriza también la importación de mujeres negras, «cristianas, criadas más de tres años en Castilla»[151], para el servicio doméstico de las familias españolas. A partir de mediados del siglo XVI aparece la prohibición a los negros de tener comunicación con los indios[152]. A pesar de las prohibiciones legales, el imparable cruzamiento entre las tres categorías básicas de la población colonial –españoles, indios y esclavos negros– fue dando lugar a una categorización social propia de la taxonomía biológica. Concretamente, cada cruzamiento entre categorías étnicas diferentes daba lugar a otra «especie», biológicamente distinta de los dos elementos progenitores. En las clasificaciones que encontramos en la Nueva España del siglo XVIII, la terminología de color (albino, negro, pardo) se alterna con términos de referencia puramente zoológica, tales como «mulato», «mestizo», «lobo» o «zambo»[153]. Se trata de un auténtico intento de clasificación taxonómica de unas especies humanas en un proceso evolutivo de diversificación. En general, este proceso era visto como un proceso degenerativo, en el sentido de que el mestizaje significaba la pérdida no sólo de la pureza

biológica (etnorracial), sino con ella también la pérdida de las cualidades morales. En una carta al rey de 1575, el gobernador de Yucatán destaca que la prole de las uniones entre negros e indias representa «lo peor de sus dos principios»[154]. Asimismo el fruto de las uniones de españoles con indias –el mestizo– era tenido por elemento de «pésimo ejemplo» y por consiguiente apartado del trato y comunicación con los indios. El prejuicio contra el cruzamiento racial se revela igualmente en la prohibición de Carlos V en 1543 de la importación de esclavos mulatos a las colonias: «En virtud de nuestras licencias generales para passar esclavos negros a las Indias, se llevan, y passan algunos mulatos, y otros, que no son negros, de que se siguen inconvenientes, [...] no dexen passar á ningún esclavo, que no sea Negro, aunque sea Mulato, sin especial licencia nuestra»[155].

Aunque inicialmente se intentara hacer absorber a los mestizos por la población española (de acuerdo con una instrucción de Carlos V en 1533 a la Audiencia de México)[156], el aumento de esta población y su estatus en general ilegítimo la fueron convirtiendo en una categoría poblacional marginalizada y legalmente asociada con un amplio abanico de elementos étnicamente impuros y socialmente indeseables, como los mulatos, negros y vagabundos. Al lado de las dos categorías étnicamente puras de españoles e indios quedó establecida la categoría heterogénea de las «castas de mezcla», dando lugar a una división tripartita de la sociedad que quedaba reflejada en el uso de llevarse tres registros parroquiales separados, uno para cada una de estas tres categorías[157]. De acuerdo con su condición legal, en la sociedad colonial los españoles ocupaban el primer puesto, seguidos por los indios y, en tercer lugar, las castas de mezcla y los negros esclavos. Mörner observa que dentro de esta sociedad jerárquicamente organizada, los españoles, tanto peninsulares como criollos, se reservaban las «funciones aristocráticas»[158]. El Nuevo Mundo obedecía, en cuanto a sus estructuras de poder, al doble principio aristo / etnocrático que hemos comentado anteriormente. Además, en esta sociedad étnicamente dividida, cada una de las castas se distinguía por sus funciones económicas, su vestimenta, privilegios legales y discrimi-

naciones residenciales. En Buenos Aires en 1723 en la escuela primaria sólo se enseñaba «a leer y escribir a los niños blancos e indios, mientras que los mestizos y mulatos recibían sólo instrucción sobre el dogma cristiano; además estos grupos se mantenían separados cuando el maestro los llevaba a reuniones públicas»[159].

Entre los productos de mezcla, la presencia de un elemento negro era considerado como particularmente infamante, y las uniones entre negros e indias eran severamente combatidas por las autoridades coloniales[160]. Este prejuicio contra el elemento negro se ve reflejado en la Pragmática sobre los matrimonios de 1776, cuya finalidad en la península era prevenir matrimonios desiguales y que en los territorios coloniales tenía inevitablemente un enfoque étnico-racial[161].

Si bien la palabra «mulato», que dentro de la clasificación de las «castas de mezcla» denomina el cruce de española y negro, traduce sin tapujos una visión zoológica del proceso de mestizaje étnico-racial, la propia palabra «casta» no ha estado nunca desvinculada de una interpretación biológica. Etimológicamente, «casta» es sinónimo de especie (animal o vegetal), connotada a un origen reproductivo común. Es precisamente este núcleo semántico básico de la noción de casta, la referencia al principio genealógico, el que aseguró, en la sociedad de castas colonial, la fluida transición y el vaivén espontáneo entre los prejuicios étnicos de apariencia religiosa y los propiamente raciales o somáticos. Así nos lo demuestra la reacción que suscitó, a finales del siglo XVIII, la nueva ley borbónica que permitía la exención del estatus de pardo mediante una «cédula de gracias al sacar». La Universidad de Caracas quiso rechazar en 1803 al hijo de un pardo que siete años antes había obtenido una «cédula de gracias al sacar», alegando ante el rey que la presencia de pardos en esta institución chocaría a quienes «se glorian justamente de que circule por sus venas sin mezcla la sangre castellana»[162]. En otra carta de la misma época, el tradicional prurito castellano de la limpieza de sangre cede el paso a un racismo declarado. Igualmente protestando por el procedimiento de la exención legal del estatus de pardo, la elite criolla de Caracas, entre ellos el tío y tutor de Simón Bolívar, declara en una carta que:

> Este tránsito [...] que se concede por una cantidad pequeña de dinero, es espantoso a los vecinos y naturales de América porque sólo ellos conocen desde que nacen o por el transcurso de muchos años de trato en ella, la inmensa distancia que separa a los blancos y pardos: la ventaja y superioridad de aquéllos y la bajeza y subordinación de éstos; como que nunca se atreverían a creer como posible la igualdad que les pronostica la Real Cédula [...] Cómo es posible que los vecinos y naturales blancos de esta Provincia admitan a su lado [...] a un mulato descendiente de sus propios esclavos o de los de sus padres [...] a un mulato que puede señalar sus parientes en actual servidumbre; y a un mulato de su nacimiento afeado por un encadenamiento de bastardías y torpezas[163].

De los documentos relativos a la política colonial se desprende una preocupación eugenésica innegable. Hacia 1770 el fiscal de la Audiencia de México estima que las leyes de segregación con las que se gobernaban las colonias, impidiendo la comunicación y el matrimonio entre las «castas de negros y mulatos» y los indios, tenían como objeto el «conservar limpia la estirpe y raza de éstos»[164]. España se lamentaba de la falta de inmigrantes europeos, ya que éstos «hubieran podido mejorar de muchos modos la raza de los indios» a la vez que afirmaba que los negros «en todos sentidos han afeado y empeorado la casta india, y han sido origen y principio de tantas castas deformes como se ven en estos reinos»[165].

Por su propia semántica, la palabra «casta» queda sin problemas sustituida por «especie», según podemos leer en diversos documentos coloniales relativos a finales del siglo XVIII y principios del XIX que aparecen citados en la obra de Mörner. En cuanto a los indios vagabundos que habían abandonado sus pueblos para escapar a su estatus legal, un documento chileno del siglo XVIII expresa que viven «a su voluntad y desfigurándose en mestizos y otras especies»[166], y denunciando como falsa la opinión de que el número de indios había decrecido, se afirma que «los indios no se han consumado como cree el bulgo, sino que de la mezcla de los españoles ha resultado esta tercera especie, minorándose los de aquella

color tanto como se han aumentado los individuos de la otra»[167]. En un documento de 1806 las «castas» son calificadas como «una especie muy inferior», debido a su «viciosa derivación y naturaleza»[168].

Mientras que el nazismo pudo recurrir a médicos y antropólogos para investigar y clasificar racialmente al individuo, en la Hispanoamérica colonial esta función la asumían los sacerdotes. Quien quiera estudiar la historia de las relaciones interétnicas en este continente encontrará una fuente de información inagotable en los archivos eclesiásticos, y aunque –según Mörner– tal vez sea exagerado afirmar que los sacerdotes fueron expertos en clasificaciones étnicas, el hecho es que la pertenencia racial quedaba consignada en los registros parroquiales, normalmente basada en la declaración de las partes[169]. Resulta paradójico que, a pesar de la experiencia en la península donde la pureza étnica era objeto de minuciosas inquisiciones, en las colonias las clasificaciones étnicas se basaran en una simple declaración del interesado, lo que obviamente daba lugar a muchos abusos. En 1770, el fiscal de la Audiencia de México escribió al virrey:

> La libertad con que se ha dejado a esta plebe usar de la clase que quiere si se lo consiente su color, tiene manchada la de los naturales y la de los españoles, y se arriman a cualquiera de éstas según les parece, o necesitan con mucha frecuencia. [...] Un mulato v.g. a quien ayuda un poco su color para encubrirse en otra casta dice, según le viene a sus ideas, que es indio aunque rara vez así goza de todos los privilegios de tal y paga menos tributo, y si no que es español, castizo o mestizo, que es lo más frecuente y entonces nada paga[170]...

Y en otro testimonio de finales de la época colonial un funcionario de Nueva España se queja de que:

> Las castas no habrá quien se atreva a distinguirlas. Esta sería una información odiosa y tomándola rigurosamente se descubrirían en familias bien admitidas manchas muy oscuras que ha borrado el tiempo. [...] Yo he señalado las castas de español, castizo, mestizo, pardo, etc. gobernándome por las declaraciones

de los mismos vecinos, aunque algunos me hayan hecho caer en la sospecha de que no me dijeran la verdad[171].

Lo que vemos en estos testimonios es que se recurre a indicios físicos, somáticos para sondear la verosimilitud de la autodeclarada identidad etnosocial. En ciertos casos, el propio funcionario colonial deja constancia de este procedimiento, como en algunas listas de tributación de Nueva España, donde al lado de los nombres de los tributarios encontramos observaciones del tipo: «español según dice pero de color muy sospechoso», o «castizo [hijo de mestizo y española] de color oscuro»[172]. La aparición de estas calibraciones de tipo racial no tiene nada que ver con el desarrollo de nuevas teorías científicas sobre la diversidad humana sino que corresponden a la propia experiencia colonial. La siguiente observación fenomenológica del cronista chileno Alonso de Ovallo se remonta a 1646. Para él, ninguna marca permitía distinguir al mestizo del «puro español», salvo el pelo: «éste hasta la segunda o tercera generación no se modifica. En todo lo demás no hay diferencia alguna, ni en las facciones del rostro, ni en el talle, ni en el modo de hablar ni en la pronunciación»[173].

Cuando en 1817 la corona española firma, junto con Gran Bretaña, el tratado de abolición de la trata de negros, esta decisión va acompañada de la siguiente exposición de motivos:

El rompimiento y cultivo de las tierras y el beneficio de las mismas exigió el empleo de brazos robustos y activos. Esta providencia, que no creaba la esclavitud, sino que aprovechaba la que ya existía por la barbarie de los africanos para salvar de la muerte a sus prisioneros, y aliviar su triste condición, lejos de ser perjudicial para los de África, transportados a América, les proporcionaba no sólo el incomparable beneficio de ser instruidos en el conocimiento del Dios verdadero, y de la Única religión con que este supremo Ser quiere ser adorado de sus criaturas, sino también todas las ventajas que trae consigo la civilización. El bien que resultaba a los habitantes de África de ser transportados a países cultos no es ya tan urgente y exclusi-

vo, desde que una nación ilustrada [Inglaterra] ha tomado sobre sí la gloriosa empresa de civilizarlos en su propio suelo[174].

Cuando llega definitivamente el ocaso de la misión civilizadora hispanocristiana, otros países europeos están preparados para tomar el relevo[175]. No hay mejor ejemplo que el caso africano para ilustrar la continuidad entre el imperialismo hispánico, sostenido por una cosmovisión casticista, y el nuevo ciclo imperialista europeo del siglo XIX que, de acuerdo con el análisis de Hannah Arendt (en cuya línea trabajó también Enzo Traverso), creó las condiciones ideológicas que desembocarían en el Holocausto. El encuentro con el Otro en el Nuevo Mundo significa históricamente el eslabón que permite trazar la genealogía que conduce de la antropología casticista a la racista. Al igual que las despectivamente denominadas «castas» –estos productos de mezcla del colonialismo español–, en un lugar inferior de la escala étnica se encontraba, para Hitler, el pueblo bastardo, *Mischmaschvolk*, que no encajaba en su visión utópica de las etnias puras. Y al igual que los términos zoológicos «mulato», «mestizo» o «zambo» en la sociedad casticista, el nazismo recurre igualmente al término zoológico *Mischling* para designar a la especie híbrida, «mitad mono, mitad hombre» en palabras del propio Hitler[176], producto del entrecruce de ario y semita. Las representaciones pictográficas de las castas en la Nueva España del siglo XVIII testimonian hoy en día una visión antropológica muy afín a la visión hitleriana sobre el cruzamiento de razas y los efectos del mestizaje:

> Basta la observación más superficial para demostrar cómo las innumerables formas de la voluntad creadora de la Naturaleza están sometidas a la ley fundamental inmutable de la reproducción y multiplicación de cada especie restringida a sí misma. Todo animal se apareja con un congénere de su misma especie. Sólo circunstancias extraordinarias pueden alterar esa ley. Todo cruzamiento de dos seres cualitativamente desiguales da un producto de término medio entre el valor cualitativo de los padres; es decir que la cría estará en nivel superior con respecto a aquel elemento de los padres que racialmente es inferior, pero

no será de igual valor cualitativo que el elemento racialmente superior de ellos[177].

Es en el Nuevo Mundo donde la antropología casticista queda despojada de su capa religiosa como diacrítico de la diversidad étnica, revelando en toda su desnudez el núcleo íntimo de una taxonomía biológica nunca muy alejada de una clasificación antropozoológica[178].

El debate antropozoológico en la España imperial

El hombre se define como tal por la posesión del habla, considerada al mismo tiempo expresión de su racionalidad. El habla es lo que le diferencia del mundo animal, pero en un mundo caracterizado por la diversidad de lenguas es asimismo por el habla que el hombre se define frente al Otro. El habla, expresión de la razón humana, es, por ende, un criterio ambiguo ya que sirve para reconocer tanto la calidad humana frente al animal, como la especificidad de esta identidad humana frente al Otro[179]. En el prólogo a su *Gramática castellana* publicada en 1492, Antonio de Nebrija insiste en este doble criterio de humanización y diferenciación del Otro a través de la lengua. Recuerda a la reina Isabel que es «la lengua, la cual nos aparta de todos los otros animales, i es propria del ombre, i en orden la primera despues dela contemplacion que es oficio proprio del entendimiento» y destaca cómo el pueblo judío supo convertir la lengua en instrumento de la formación del cuerpo nacional:

> Mas despues que [los judíos] salieron de Egipto i començaron a hazer por si mesmos cuerpo de gente, poco a poco apartarian su lengua cogida, cuanto io pienso, dela caldea i dela egipcia i dela que ellos tenian comunicada entre si, por ser apartados en religion delos barbaros en cuia terra moravan. Assi que començo a florecer la lengua ebraica enel tiempo de Moisen [...][180].

Esta ambigüedad o duplicidad funcional del criterio de categorización antropológica básica es un elemento clave

para comprender los desvaríos a los que conduce el etnicismo elevado a «razón de Estado» o, incluso, a razón universal.

En el idioma castellano ha quedado incrustada la equiparación del ser cristiano con el hablar castellano como distintivo del «nosotros» colectivo que marca al mismo tiempo los límites de la humanidad (racional). Además, los diccionarios de la lengua castellana siguen recogiendo el uso familiar del sustantivo «cristiano» como sinónimo de «persona» en un sentido genérico, indefinido. Era común en la España casticista asociar metafóricamente tanto a judíos como musulmanes con animales, ya fueran perros o puercos, acusándoles de todo tipo de comportamiento característico del mundo animal y desviante de la norma humana, «cristiana». Cuando los españoles ampliaron su horizonte humano, encontrándose con una nueva «especie» de hombres que a primera vista no lograban enmarcar en la división tripartita que tenían de la humanidad, el debate intelectual que este encuentro engendró se centró en los dos criterios vigentes en la tradición casticista para determinar la naturaleza del indio: el de su capacidad para recibir la gracia divina y, después, el de su racionalidad[181]. El procedimiento del Requerimiento con el que, a partir de 1513, Fernando el Católico[182], «domador de las gentes bárbaras» (según reza el documento del Requerimiento), pretendía reglamentar y dar legitimación jurídica a la conquista del Nuevo Mundo resulta significativo a este respecto. Antes de someter a las poblaciones indígenas, los conquistadores tenían la obligación de comunicarles la legalidad de la dominación española. El texto, redactado por un jurista, era leído en castellano y sin intérprete, y explicaba los derechos que tenían los monarcas castellanos sobre el continente americano, derechos que se remontaban a Jesucristo, «cabeza de todo el linaje humano». Los indios, que por desconocimiento del idioma no entendían ni podían responder a la lectura del Requerimiento, acto seguido eran privados de su libertad, acto cuya legimitidad se derivaba del propio documento[183]. El no poseer la (misma) habla, indirectamente, legitimaba su reducción al estatuto de animal, de esclavo. Según refiere Lewis Hanke, Bartolomé de las Casas dijo una vez de dicho Requerimiento que al leerlo «no sabía si reír o llorar»[184].

En Valladolid, el 13 de septiembre de 1549, en vísperas del gran debate teológico en torno a la naturaleza del indio celebrado en esa misma ciudad, el dominico Domingo de Betanzos, con la muerte ante los ojos, se retractó ante notario de su opinión sobre los indios, a los que, en un memorial presentado al Consejo de Indias, había tildado de «bestias»[185]. Significativamente, en el documento notarial, este sacerdote, que había sido durante muchos años misionero en el Nuevo Mundo, atribuye su error al desconocimiento de la lengua, al hecho de no haber podido establecer una auténtica comunicación lingüística con el indígena americano («pude errar y así creo que erré por no haber sabido su lenguaje o por otra ignorancia»)[186].

Aunque ya en 1493, el papa Alejandro VI, en su bula *Inter Caetera*, había afirmado la naturaleza humana del indio reconociendo su capacidad de recibir la fe y de ser instruido en las buenas costumbres, el estatuto del indio como hombre libre y racional una y otra vez volvería a ser puesto en entredicho (tanto en los hechos como en el discurso público). A consecuencia de unas gestiones directas ante el Papa en denuncia de los malos tratos y abusos a los que se sometía incesantemente a los indios en las colonias españolas, una nueva bula papal, *Sublimis Deus*, vino a recordar, en 1537, la humanidad del indio como ser racional y «cristianizable». A pesar de ello, menos de dos décadas más tarde, la reiterada animalización y esclavización del indígena volvería a dar lugar a un debate público, cuyas conclusiones tardarían otras dos décadas en ser parcialmente ejecutadas. En cada una de estas etapas, la antropología aristotélica se mostraba tenaz ya que estaba más próxima a la praxis y al sentir general de los propios colonizadores que la antropología cristiana, que, sin embargo, ofrecía el marco legimitador de la empresa colonial española.

El debate celebrado en Valladolid en 1551-1552 tuvo como protagonistas a fray Bartolomé de las Casas y al padre Juan Ginés de Sepúlveda, quienes, en vez de atenerse a una argumentación cristiana, doctrinal o evangélica, desarrollaron su discurso en el marco de la filosofía y antropología aristotélica[187]. Para justificar la dominación española sobre

los indios, Sepúlveda, quien jamás había visitado las Indias, partía de la inferioridad natural de éstos, inferioridad que les colocaba en una posición de esclavos con respecto al colonizador español[188]: «Esos bárbaros [...] en prudencia, ingenio y todo género de virtudes y humanos sentimientos son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, los crueles e inhumanos a los extremadamente mansos, los exageradamente intemperantes a los continentes y moderados; finalmente cuánto estoy por decir los monos a los hombres»[189]. Mientras que para Sepúlveda el indio es un ser por naturaleza inferior, esclavo por naturaleza, más próximo al animal que al hombre ya que parcialmente desprovisto de la razón[190], Las Casas alega la capacidad del indio para recibir la doctrina cristiana. Se ve apoyado por la bula papal *Sublimis Deus* de 1537, que había reconocido la naturaleza humana del indio y había recordado la capacidad de todo hombre de recibir la gracia divina[191]. Todorov ve en este punto un enfrentamiento irreductible entre ambas tesis: «La jerarquía es irreductible en este segmento de la tradición grecorromana, de la misma manera en que la igualdad es un principio inquebrantable de la tradición cristiana; estos dos componentes de la civilización occidental, simplificados aquí a ultranza, se enfrentan entonces directamente en Valladolid»[192]. Cabe observar que en el contexto de la sociedad casticista hispánica, el enfrentamiento entre ambas visiones antropológicas no es tan absoluto[193]. A pesar de la doctrina igualitarista del cristianismo, la sociedad hispana, donde los cristianos convivían con musulmanes y judíos, conocía una jerarquización etnorreligiosa basada en la dominación de la casta cristiana, y más tarde, cristianovieja[194]. Si Las Casas defiende la igualdad del indio, la defiende con respecto a los (españoles) cristianos, precisamente porque ve en el indio la encarnación perfecta del hombre cristiano. El igualitarismo lascasiano se limita, pues, a los cristianos y no impide la jerarquización de la humanidad de acuerdo con el criterio religioso del fiel contra el infiel. Esta misma jerarquización religiosa aparece en numerosas crónicas de las Indias donde el indio es colocado bien sea arriba de la jerarquía como prototipo del cristiano puro, bien sea abajo, equiparado con los

musulmanes. Aunque, por su novedad, resultara inicialmente difícil encajar al indio como nuevo Otro en los esquemas antropológicos conocidos, el debate en torno a esta cuestión recurría a los mismos parámetros aplicados en la península para tratar con la diversidad étnica y cultural. Un ejemplo más de esta continuidad es la oposición cuerpo / alma que corre parejas con la oposición animal / hombre medida por el parámetro de la racionalidad: si bien el animal tiene cuerpo, a diferencia del hombre no tiene alma. Éste es el problema antropológico (¿tienen los indios alma o no?) que subyace a los debates sobre el «problema indio». No deja de ser significativo que la oposición cuerpo / alma estuviera presente en la argumentación desarrollada en el edicto de expulsión de los judíos de Aragón en 1492, que marca un hito en el proceso de construcción nacional en la península, hecho que corrobora la continuidad intrínseca entre los esquemas clasificatorios antropológicos de la sociedad peninsular casticista y los aplicados a las colonias. En el edicto de expulsión, teniendo en cuenta la insuficiencia de los anteriores castigos impuestos a los judíos por el bien de «la salud de las animas de los christianos subditos y naturales nuestros», se decide que «por preservacion y conservacion de las animas dellos [=los catholicos christianos] y de la religion christiana», los judíos «deven ser expellidos e apartados». La licitud de la medida se justifica así: «attendiendo que los cuerpos de los judios que en nuestros reynos y senyorios moran son nuestros, de los quales podemos por nuestro poder real e suprema potestat ordenar e disponer a nuestra voluntad». Dicha expulsión de los *cuerpos* de los judíos redundará «en favor de la fe, y por tanto beneficio de las *animas*, *cuerpos* y faziendas de los christianos, subditos nuestros»[195]. Mientras que los judíos son tratados como meros cuerpos –sometidos a la voluntad discrecional de sus amos, los reyes– los cristianos son atendidos como seres con cuerpo y alma. Es la preservación de la salud del alma de estos seres superiores la que exigió la expulsión de los cuerpos judíos.

El protector de animales

La oposición dicotómica animal / hombre se basa, pues, en el criterio de la racionalidad, sinónimo de la posesión del habla, más particularmente, el habla de la comunidad étnica o nacional. En el caso del casticismo, esta dicotomía básica va implícita en el criterio de diferenciación religiosa fiel / infiel que estructura a la sociedad hispánica. En la cosmovisión nazi, la oposición animal / hombre se presenta desnudada de todo disfraz culturalista. El etnicismo narcisista muestra, en el nazismo, su cara genuina de una concepción puramente antropozoológica, centrada en la delimitación de la frontera entre el ser humano (asociado con el propio grupo) y el mundo animal (al que es relegado el Otro).

En la retórica nazi abundan las definiciones del Otro en términos de una supuesta «animalidad»: para hablar de los judíos se recurre a toda una riqueza faunística, desde los seres más pequeños del reino animal hasta la clase de los depredadores y piezas de caza. En el lenguaje de la exclusión, la animalización unida a la deshumanización del Otro se balancea –como hemos visto también en otros casos– entre lo figurado y lo literal. A fuerza de ser metafóricamente tachados de pueblo parasitario, cuando la persecución llega a su paroxismo los judíos serán percibidos y tratados literalmente como parásitos[196]. El propio Hitler, en *Mein Kampf*, caracteriza el proceso de su transformación en antisemita durante su estancia en Viena por una nueva percepción de los judíos como diferenciados del resto de los humanos que le rodeaban: «Por doquier veía judíos y cuanto más los observaba, más se diferenciaban a mis ojos de las demás gentes»[197]. Estas primeras percepciones de una humanidad «diferente» abocarían más tarde en la total animalización del judío[198].

Consecuentemente con la retórica nazi que no dejaba de insistir en la animalidad de sus múltiples Otros, serán finalmente las condiciones infrahumanas en los campos de concentración las que concluirán el proceso de animalización del Otro despojando el discurso estigmatizador de los últi-

mos restos de sentido metafórico. Veamos en qué términos Rudolf Höss evoca en sus memorias la llegada a Auschwitz del primer contingente de prisioneros de guerra rusos destinados para las obras de construcción del campo de Birkenau:

> Llegaron procedentes del campo de prisioneros de guerra de Lamsdorf (Alta Silesia) en un estado de total abandono. Habían caminado durante semanas. En el trayecto apenas se les había dado de comer: durante los descansos se les llevaba a las praderas donde engullían *(fressen)* –al igual que el ganado– lo que encontraran. [...]
>
> Morían como las ratas por agotamiento. [...]
>
> No escaseaban los casos de canibalismo. Personalmente encontré a un ruso entre un montón de piedras cuyo cuerpo había sido rasgado con un objeto obtuso y a quien le faltaba el hígado. Se mataban entre sí para conseguir cualquier cosa comestible. [...]
>
> Habían dejado de ser hombres. Se habían convertido en animales, únicamente preocupados por buscar comida[199].

En la visión etnicista, la comunidad de Uno Mismo es detentadora privilegiada de la capacidad racional como calidad distintiva del ser humano. A través del contacto –voluntario o por imposición– otros pueblos, supuestamente inferiores en la jerarquía civilizacional, se «humanizan», siempre y cuando su predisposición «racial» se lo permita. Se trata de un proceso unidireccional, desde la comunidad de Uno Mismo hacia el Otro, que se convierte asimismo en receptor pasivo de la Civilización que le es infundida. Es en estos términos que se han interpretado durante siglos los beneficios del colonialismo hispanocristiano como también la expulsión de los moriscos se ha justificado por la resistencia que opuso esta minoría a la influencia humanizadora, civilizadora de la sociedad cristianovieja. En la *Historia de España* editada bajo la dirección de Menéndez Pidal, los moriscos son calificados como «aquella raza definitivamente irreducible», «aquella raza inasimilable», «aquellos incivilizados malhechores», «gente feroz y salvaje»[200]. En el guión de su pelícu-

la *Raza*, Franco expresa esta convicción con respecto a los sefardíes, cuya superioridad «humana» o civilizacional con respecto a los demás judíos se atribuía precisamente al secular contacto con España. La misma idea queda formulada por Hitler en *Mein Kampf* al evocar a los judíos «europeizados» de Linz, la ciudad de su infancia. Obsérvese que la traducción española de 1935 omite esta idea fundamental (véase el sintagma en cursiva) que vincula la calidad de lo humano de forma privilegiada, hasta exclusiva, a lo propio, sugiriendo a la vez que la humanización del Otro sólo puede ser superficial, sin afectar a su esencia misma.

> En la ciudad de Linz vivían muy pocos judíos que en el curso de los siglos se habían europeizado exteriormente *y se habían humanizado*, y yo hasta los tomaba por alemanes. Lo absurdo de esta suposición me era poco claro, ya que por entonces veía en el aspecto religioso la única diferencia peculiar[201].

De acuerdo con el análisis de Hannah Arendt en *Eichmann en Jerusalén*, era sobre todo el asesinato de judíos alemanes el que representaba una carga de conciencia para los responsables de la ejecución de la Solución Final. Eichmann alega casi como atenuante su pretendida ignorancia en cuanto al genocidio de los judíos del Reich por oposición a los del Este: «Jamás he negado que sabía que los Einsatzgruppen tenían órdenes de matar, pero ignoraba que los judíos del Reich transportados al Este fueron objeto de este trato. Esto es lo que yo ignoraba»[202]. La misma reacción la tuvo Wilhelm Kube, Generalkommissar nazi en los territorios ocupados de Rusia. Cuando supo que entre los deportados a Minsk para recibir un «tratamiento especial» se encontraban judíos alemanes que habían sido distinguidos con la Cruz de Hierro protestó por carta ante sus superiores alegando que «Ciertamente, soy un hombre duro, plenamente dispuesto a colaborar en la solución del problema judío, pero los individuos que proceden de nuestro propio medio cultural son ciertamente distintos de los que constituyen las animalizadas hordas nativas»[203].

Sin embargo, para el etnicista purista, enamorado cual

Narciso de su propia esencia, esta situación borrosa donde el Otro ya no se diferencia claramente por su «animalidad» sino que ha llegado a participar de la humanidad de Uno Mismo es particularmente complicada ya que incrementa el riesgo de promiscuidad y contaminación. En el antes mencionado consejo de ministros de 12 de noviembre de 1938, después de comparar a los judíos con ciertas especies animales por su parecido físico, a los ministros nazis les preocupa la posible promiscuidad y comunicación entre arios y judíos en los parques alemanes, debido a que «existen judíos que no tienen realmente aspecto de judío», y además ocultan su condición de judío[204]. A la luz del concepto organicista de la nación como *Volkskörper*, particularmente amenazante era el Otro que había decidido dejar de serlo, el converso o el judío emancipado, asimilado. Aunque Hitler se convirtiera en antisemita a raíz de su contacto con los judíos ortodoxos en Viena, no cabe duda de que es del judío emancipado del que emana el peligro para el proyecto etnonacionalista hitleriano: del «judío internacional», marxista, que intenta derribar las fronteras étnicas o del judío exogámico, religiosa y culturalmente alejado de su comunidad de origen. Son éstos y no los judíos ortodoxos los que amenazan la pureza étnica del pueblo «ario», como también fueron los judeoconversos la fuente de contaminación más preocupante para la sociedad casticista. Desentrañar la confusión entre los humanos genuinos, detentadores de la Razón, pertenecientes al propio pueblo, y los seudohombres, en ello consiste el desafío al que se enfrenta la política etnicista.

Paradójicamente, los responsables nazis que animalizaron tanto al Otro hasta el punto de ya no ser capaces de ver en él un ser humano digno de algún resto de «compasión», alegaban, como prueba de su propio humanismo y superioridad racional, el amor que sentían por los animales. En su autobiografía Rudolf Höss habla reiteradamente de su predilección por la compañía de los animales, sobre todo los caballos, entre los que buscaba consuelo y reposo cuando quería sustraerse unos momentos a la responsabilidad que suponía la comandancia del campo de Auschwitz. En una de sus conversaciones con Kersten, Himmler expresa el horror

que le produce la caza, un deporte que tilda de «bruto», y defiende «el derecho a la vida de cada animal»[205]. La pasión y el respeto que siente por los animales el vegetariano Hitler le lleva a acusar a los judíos de ser torturadores y asesinos de animales. En un discurso dirigido a la Juventud Hitleriana en 1935, Julius Streicher amonesta a sus jóvenes auditores para que no crean que los judíos sean el pueblo elegido de Dios, ya que «un pueblo elegido no mata a los animales, no los tortura hasta la muerte»[206], y Klemperer recoge un testimonio sobre el adoctrinamiento que recibían los jóvenes durante los campamentos obligatorios: «Un director de instituto habló sobre el carácter de los franceses: que eran parecidos a los judíos, que no tenían amor a los animales»[207].

En su estudio sobre las leyes de protección de animales adoptadas bajo el nazismo, Boria Sax reconoce que puede resultar desconcertante la idea de que los nazis fueran capaces de una legislación tan «humana» con los animales[208]. Si confrontamos la cronología y el contenido de estas leyes con las medidas adoptadas frente al Otro, se pone al descubierto la asesina crueldad de la peculiar antropozoología del nazismo donde la brutal animalización del Otro corre pareja con la humanización del animal. El 21 de abril de 1933, apenas quince días después de promulgarse el decreto que expulsaba a todos los «no arios» del funcionariado público, se prohíbe el sacrificio de animales sin anestesia y pocos meses después se restringen las vivisecciones y otros experimentos científicos con animales bajo pena de campo de concentración. En un discurso radiofónico, Göring explica estas medidas en términos de identidad nacional:

> El pueblo alemán en particular ha demostrado siempre un gran amor a los animales, y la cuestión de su protección ha estado siempre próxima a su corazón. Durante milenios el pueblo alemán ha tratado a sus animales domésticos y de granja como compañeros –compañeros de batalla en el caso de los caballos– y criaturas de Dios. Para los alemanes, los animales no son criaturas sólo en el sentido orgánico de la palabra, sino también criaturas con vida propia, dotadas con capacidades perceptivas, que sienten dolor y experimentan alegría, y que muestran fide-

lidad y apego. [...] Bajo la influencia de concepciones extranjeras de la justicia, por la desgraciada circunstancia de que la justicia se hallara en manos de gente ajena a la nación, el animal era considerado una cosa muerta ante la ley[209].

En noviembre de 1933, se adopta la primera ley de protección de animales, que en una enmienda de 1938 estipula que la protección abarca a todos los animales sin distinción entre domésticos y salvajes, especies superiores o inferiores, animales útiles o dañinos para el hombre[210]. Los nazis se preciaban de tener la ley de protección de animales más severa del mundo y no parecían ver contradicción alguna entre la severidad de esta ley y el trato infligido a las personas humanas durante ese mismo período. La lectura de algunos párrafos basta para destacar esta trágica incongruencia:

Sección I: Crueldad con los Animales

1. Está prohibido atormentar innecesariamente o maltratar con crueldad a los animales.

2. Se atormenta a un animal cuando de manera repetida o continua se le causa dolor o sufrimiento apreciables. El tormento es innecesario si no sirve a ningún propósito racional y justificable. Se maltrata a un animal cuando se le causa un dolor apreciable; el maltrato es cruel cuando responde a un estado de ánimo insensible.

Sección II: Medidas para la Protección de los Animales

Está prohibido:

1. Negligir en el trato a un animal en propiedad, al cuidado o en custodia, de manera que el mismo experimente dolor o daño apreciables;

2. utilizar un animal sin necesidad para lo que claramente exceda sus fuerzas o le cause dolor apreciable, o para lo que –a consecuencia de su estado– no sea obviamente capaz de hacer; [...]

4. emplear un animal frágil, enfermo, agotado por el trabajo o viejo, y para el que la continuación de la vida sea un tormento, para otro propósito que no sea causarle o procurarle una muerte rápida y sin dolor; [...]

9. realizar una operación dolorosa a un animal de manera no profesional o sin anestesia. La castración se considera una operación dolorosa en caballos, reses de más de nueve meses, cerdos de más de seis meses y en carneros y machos cabríos sexualmente maduros. La anestesia no será necesaria si el dolor vinculado a la operación es pequeño, si en una operación similar o comparable realizada a los seres humanos no se utiliza normalmente anestesia, o si la anestesia en un caso particular no fuera posible según los patrones veterinarios;

10. matar un animal en una granja para obtener piel si no es con anestesia o de un modo que sea, en todo caso, indoloro;

11. proporcionar alimentación forzada a aves de corral [...][211].

A esta ley general se fueron añadiendo otras, hasta febrero de 1942, cuando se decretó, ya en plena Solución Final, la prohibición para los judíos de tener animales domésticos. En 1937 y 1938 se regula de forma detallada el transporte de animales en trenes y vehículos de motor, especificando normas de espacio, alimentación y acomodación y prohibiendo el transporte de animales enfermos o de condición delicada[212]. Al ser presentadas estas leyes como expresión del carácter alemán, la infracción de las mismas era tildada de *volksfremd*, ajena al espíritu del pueblo alemán. En virtud de la preocupación por el bienestar de los animales se limitaría el contacto de las personas de sangre no aria con ellos[213]. Un símbolo muy extendido en la propaganda antisemita de la supuesta crueldad de los judíos con los animales era el sacrificio ritual, que en la siguiente descripción aparece como metáfora de «la puñalada por la espalda», el carácter traicionero del que se le acusaba al judío y al que se atribuía la derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial:

[...] el sacerdote judío se acerca a la vaca y lentamente levanta el cuchillo del sacrificio. El animal se siente amenazado de muerte, se agacha e intenta liberarse, pero el judío no conoce la piedad. Veloz como un rayo hunde el cuchillo en su cuello; la sangre brota y lo mancha todo; el animal se debate con furia; sus

ojos se ponen en blanco con la agonía [...] el despiadado judío no hace nada para acortar el sufrimiento del animal ensangrentado; se recrea en él; necesita sangre[214]...

Los nazis fueron más allá del precepto alimenticio del judaísmo que prohíbe el consumo de la sangre. En su ensayo *Heroísmo y cristianismo*, Richard Wagner, uno de los padres espirituales del hitlerismo, atribuye la fragmentación de la raza humana –originalmente una– a la polución de la sangre que tuvo lugar al sustituirse la dieta vegetariana por el consumo de carne animal[215]. Únicamente la noble raza germánica, pueblo de labradores[216], pudo preservarse de la animalización que conllevó esta fatal contaminación de la sangre[217]. El ideal de civilización de Hitler significa un retorno a las leyes de la naturaleza y, en este sentido, el vegetarianismo que practica y preconiza[218] no ha de entenderse como un mayor distanciamiento del mundo animal. En el nazismo, la sublimación del ser humano significa la exaltación de la ley natural. Cuanta menos civilización, más humanidad. A la vez que rechaza el consumo de carne, Hitler encomia la alimentación cruda, más sana, según él, que los alimentos cocidos[219]. El modelo nutritivo del hombre se encuentra en el mundo animal, donde a menudo el perro sirve de ejemplo para las ideas de Hitler sobre la alimentación[220]. Es decir, a pesar de su racionalidad, el ideal humano consiste en la completa sumisión del hombre a la ley natural, la aceptación de su condición de animal entre los animales, cosmovisión que desembocó finalmente en el Holocausto. Las ideas expuestas por Hitler en la sobremesa del 1 al 2 de diciembre de 1941 se pueden leer como premonición metafórica de la *Endlösung:*

> Es posible que se encuentre horrible esta ley de la naturaleza que exige que todos los seres vivientes se devoren entre sí. La mosca es engullida por una libélula, a ella misma se la traga un pájaro, que a su vez es víctima de uno más grande. Y éste, envejeciendo, se convierte en presa de microbios que acaban con él. Los microbios encuentran también el fin que para ellos está previsto. [...]

Por eso tengo el sentimiento de que es útil conocer las leyes de la naturaleza: porque esto permite obedecerlas. No obrar así sería sublevarse contra el cielo.

Si puedo admitir un mandamiento divino, es éste: «Hay que conservar la especie».

La vida individual no debe ser estimada a un precio demasiado elevado. Si el individuo tuviera importancia a ojos de la naturaleza, la naturaleza se encargaría de preservarlo[221].

Y en la sobremesa del 22 de febrero de 1942, un mes después de decidida la Solución Final en la Conferencia de Wannsee, Hitler define sin tapujos quiénes son los microbios en la pirámide alimenticia natural y el destino que les es reservado: se trata del virus judío, cuya eliminación permitirá al pueblo alemán recobrar la salud[222].

El hitlerismo significa la aniquilación de la frontera entre hombre y animal, aniquilación que no solamente se hace patente en el trato infligido al Otro sino también en la percepción idealizada de Uno Mismo. A pesar de la gran simpatía y admiración por los perros, «perro» era el epíteto asociado despectivamente con el judío y uno de los comandantes de Treblinka tenía costumbre de incitar a su perro a atacar a los prisioneros diciendo: «Mensch, fasst den Hund» (Hombre, muerde al perro)[223]. Difícilmente cabría dar un ejemplo más ilustrativo de la inversión de valores y el burlar constantemente la frontera entre hombre y animal (consecuencia indirecta del darwinismo). Hitler observaba el comportamiento de su perro *Foxl*, al que se sentía muy unido, y estudiaba sus reacciones «como si se tratara de un hombre»[224]. El perro (particularmente el pastor alemán), «el más antiguo de los animales domésticos», ocupaba un lugar destacado en el amor que Hitler sentía por los animales[225], y fue precisamente el antecesor no domesticado del perro, el lobo, el que se convirtió en símbolo totémico del hitlerismo. Sus primeras visitas al Obersalzberg, en los años veinte las hizo Hitler bajo el seudónimo de «señor Wolf» (Lobo) y los nombres de sus cuarteles generales referían a este mismo animal (Wolfschlucht, Wolfschanze)[226]. La acción de transpoblación étnica de Polonia se realizó bajo el nombre de operación Wehrwolf,

Hombre-Lobo. Cuando en 1928 los nazis conquistaron sus primeros escaños en el Reichstag, Goebbels exclamó: «¡Llegamos como enemigos! ¡Como un lobo que irrumpe en un rebaño de ovejas, así es como llegamos!»[227]. Una vez asentado en el poder, el lobo ario se ensañará contra el pueblo judío (al que posteriormente se le reprocharía el haberse dejado conducir dócilmente al matadero como corderos). La lucha del lobo ario contra el cordero judío se inscribe en el ideal nazi de restauración del orden natural, que corresponde con un mundo étnicamente jerarquizado:

> La paz sólo puede salir de un orden natural. La condición de este orden es que exista una jerarquía entre las naciones. Las más capaces deben tomar la dirección. Así las naciones subordinadas sacan el mayor beneficio de la protección de las más capaces.
>
> Es siempre el judío quien destruye este orden. Suscita constantemente la rebelión del débil contra el fuerte, de la bestia contra la inteligencia, de la cantidad contra la calidad. [...] Un pueblo libre de judíos vuelve espontáneamente al orden natural[228].

La antropología hitleriana conduce a la aniquilación del hombre, tanto del Otro como de Uno Mismo. Para preservarse idéntico a sí mismo, para preservar su «esencial diferente», animaliza al Otro, y lo que descubre es el animal en Uno Mismo. La actitud de los nazis ante la caza es significativa de esta inversión de valores[229]. En sus conversaciones de sobremesa de finales de octubre de 1941, Hitler afirma que «el elemento más simpático de la caza es el animal» y se lamenta de que «no se les pueda utilizar, a ustedes los cazadores, contra los guerrilleros rusos»[230]. En Auschwitz, el médico, esta figura crucial del programa eugenésico nazi, se convierte en veterinario, o, peor, en matarife. Lifton cita el caso de un joven médico que, después de su formación en las SS, fue destinado a Auschwitz, donde podría escribir su tesis de doctorado en medicina. Después de participar por primera vez en una «selección», el joven médico declaraba que «no estaba dispuesto a trabajar en un matadero»[231]. Será Mengele el que le convenza con argumentos biomédicos de la nece-

sidad de estas operaciones. Dos semanas más tarde se incorpora sin resistencia al equipo médico de Auschwitz.

Y una vez derrotado el nazismo, durante su estancia en la cárcel de Nuremberg, Rudolf Höss se aplica a sí mismo la metáfora del hombre animalizado para describir su propio estado: «Casi a diario había visitas guiadas con representantes de los países aliados. Se me exhibía como un animal particularmente interesante»[232].

La musulmanización del *Homo christianus*

En una última copia de su *Historia general* hecha en 1585, fray Bernardino de Sahagún hace un balance pesimista de los sesenta años de apostolado franciscano en la Nueva España, comparando en un apéndice «explícitamente la situación de los indios de México con la de los moros de España, muy a menudo falsamente conversos»[233]. Los indios ciertamente se habían cristianizado, aunque no a la imagen y semejanza de los españoles, sino permaneciendo indios. El español, en vez de crear en el Nuevo Mundo la copia perfecta, ideal, de su propia comunidad étnica, ese pueblo idéntico a sí mismo, había creado una copia del moro en su versión conversa, ese morisco irreductible que en 1609 sería expelido de España. Este proceso de musulmanización estaba virtualmente presente desde la concepción misma del proyecto colombino y se vería acentuado con las campañas conquistadoras de Cortés. No sólo la energía vertida en el descubrimiento y colonización del Nuevo Mundo procede de la inercia de la lucha contra el moro en suelo peninsular, sino que también la visión del Otro se encuentra afectada desde el inicio por la experiencia peninsular. Al grito de «¡Santiago!» se van conquistando los territorios ajenos y la realidad cultural indígena es «traducida» en conceptos propios de una otredad familiar, es decir, islámicos. Este proceso de musulmanización se perpetra al margen de los esfuerzos oficiales de sincronización que, precisamente, intentan incluir al indio en el ámbito de lo cristiano enseñándole a ver en el «moro» su antagonista natural. Con fines catequéticos, los franciscanos

trasladan al nuevo continente las escenificaciones de los combates de «moros y cristianos» en los que participarán los indios quienes contribuirán a su propio etnocidio pagando la «Bula de la Santa Cruzada».

El sueño utópico de crear al Hombre Nuevo fracasa por partida doble, ya que, mientras que el indio se aleja del ideal musulmanizándose, el español nacido en territorio de los idólatras a su vez se musulmaniza. En su estudio sobre el proceso de mestizaje en Iberoamérica, el antropólogo Esteva Fabregat hace alusión al testimonio de un contemporáneo de la colonización española del Paraguay, quien interpreta las poligínicas relaciones que mantenían los colonizadores españoles con mujeres indias como un modo de vida «islámico», «un comportamiento muy en favor de Mahoma y su Alcorán»[234].

En la figura de Colón hemos podido trazar la evolución en la percepción del Otro indio desde una visión optimista y utópica hasta su posterior musulmanización[235]. La figura de Bartolomé de las Casas nos permite destacar la otra vertiente del sueño utopista, a saber, el descubrimiento del Otro en Uno Mismo: la musulmanización del propio español.

Debido a la instrumentalización de sus escritos por los propagandistas antiespañoles, enemigos del imperialismo hispánico, nos hemos acostumbrado a ver en Bartolomé de las Casas una voz que clama en el desierto, el profeta no escuchado en su propia tierra, un personaje, en fin, con ideas excéntricas. Un análisis más detenido de la política colonial en sus aspectos étnicos revela, sin embargo, una realidad bien distinta[236]. El proyecto utópico lascasiano de transformar al indio en el Nuevo Hombre del ideal casticista inspiró tempranamente la política oficial para el Nuevo Mundo y muestra la perfecta sintonía que hubo entre la ideología lascasiana y el proyecto casticista de la Corona a la que él servía. Las instrucciones con las que el Regente Cardenal Cisneros había encargado el gobierno de las Indias a doce frailes jerónimos en 1516 ya estaban influidas por las ideas de Bartolomé de las Casas, partidario de la segregación residencial e impulsor de un programa de hispanización / cristianización sin españoles[237]. La biografía y bibliografía de este colonizador y religioso español, profundamente inmerso en la em-

presa casticista tanto doméstica como exterior, muestra cómo la identificación extrema con el ideal casticista le llevó a descubrir al Otro en Uno Mismo mientras que proyectaba en aquél su propia imagen idealizada. Fue este descubrimiento el que convirtió a fray Bartolomé en paladín de la política segregacionista.

Nacido en Sevilla, probablemente en 1484, la infancia y juventud de Las Casas –al igual que Colón supuestamente de familia conversa– estuvieron marcadas por los grandes acontecimientos de la época: el descubrimiento de América y la conquista de Granada. Entre los pocos datos de los que se dispone sobre este período de su vida, se sabe que «durante los tres primeros meses de 1500 ejerció de auxiliar en Granada de las milicias sevillanas enviadas a sofocar la rebelión de los moriscos de las Alpujarras»[238]. De familia humilde, las primeras andanzas de Las Casas por el Nuevo Mundo se caracterizan por la participación en expediciones armadas contra los indígenas y su inserción como encomendero en el sistema de explotación económica. Como él mismo afirmaría en sus escritos, nadie –ni él mismo– se preocupaba a esas alturas de la evangelización y cristianización de los indios que les eran encomendados, tratando a los indígenas como «yeguas o caballos o algunas bestias del campo» o como «palos o piedras o gatos o perros»[239]. Es decir, hasta 1514, fecha que se conoce como la «primera conversión» de fray Bartolomé, el posterior protector de los indios no se diferenciaba de sus coetáneos en cuanto a la percepción que tenía del Otro. El sermón pronunciado en La Española en 1511 por el dominico fray Antonio Montesinos en el que éste recordaba a los colonos del Nuevo Mundo que los indios tenían alma y que era pecado grave el esclavizarlos y explotarlos, so pena de perder la salvación, causa un gran impacto en Las Casas[240]. A partir de esta fecha va tomando cuerpo su convicción de que «debía ser su propósito de ir a procurar el remedio de estas gentes divinalmente ordenado»[241], convicción que marcará de ahí en adelante su vida. Sin embargo, sus incansables denuncias de las prácticas de los españoles en el Nuevo Mundo no significan, ni mucho menos, una denuncia del ideal casticista hispánico sino, al contrario, su idealiza-

ción extrema. Fray Bartolomé recorre, en este aspecto, el camino inverso de Colón, y evoluciona desde una percepción y trato del indio como el Otro animalizado hasta la defensa absoluta del indio como potencial humano para realizar al nuevo *Homo hispanus*, cristiano puro e incontaminado. Concebirá a este efecto, a partir de 1516, diversos proyectos de evangelización y colonización de las Indias inspirados en un criterio aristo/etnocrático. En uno de ellos, la evangelización y reforma de las Antillas quedaba confiada a doce misioneros jerónimos cuidadosamente seleccionados, cuyo cometido consistía en hacer vivir a los indios «en policía», es decir, civilizadamente (léase al modo hispanocristiano), en poblados de unos trescientos vecinos asistidos por un párroco y bajo la supervisión de las autoridades españolas[242]. En otros tres proyectos, Las Casas trata de reclutar en tierras castellanas a labradores píos dispuestos a emigrar al Nuevo Mundo para convivir con los indígenas, instruyéndoles mediante su ejemplo en el modo de vida cristiano-castellano[243]. Reanudando la tradición de las órdenes militares surgidas en la península al calor de la Guerra Santa contra el infiel musulmán, estos nuevos colonos «vestirían hábito blanco adornado con cruces de Calatrava»[244] para permitir a los indios diferenciarles de los malvados conquistadores y encomenderos. Hasta llega a concebir «la posibilidad de transformar a esos labradores en una Congregación religiosa»[245] con fines misioneros. Bartolomé de las Casas no alberga dudas en cuanto a la misión salvífica de España en el Nuevo Mundo. Critica el medio por el que España intenta realizar este fin y no el fin en sí mismo. No se limita a proponer «remedios» para las injusticias cometidas sino que ofrece sugerencias en cuanto a la anexión de territorios aún no conquistados o «pacificados»[246], objetivo para el que propone el envío de «obispos y religiosos selectos»[247] y la fundación de pueblos de cristianos. Como fuerza de trabajo al servicio de los colonos, los indios serían sustituidos por esclavos negros.

En 1542, año en que redacta su *Brevísima relación de la destruición de las Indias*, propone suprimir el término de «conquista» tildado de «vocablo tiránico, mahomético, abusivo, impropio e infernal»[248] aunque siga creyendo en la ne-

cesidad de poblar las Indias por españoles, principalmente labriegos. No obstante, a medida que el indio se va humanizando hasta convertirse en prototipo del «buen cristiano» por naturaleza[249], Las Casas va descubriendo al Otro que se esconde en los propios españoles. Con sus métodos «mahométicos» el español se había convertido en una fuente de contaminación para el indígena, de modo que el éxito de la creación de un Nuevo Mundo exigía cada vez más la estricta segregación de indios y españoles. Para la pacificación de nuevos territorios, recurrirá en una expedición de 1537 a los propios indios cristianizados no permitiendo la penetración en el territorio por ningún colono español[250]. Hacia 1542 el español ya está animalizado en la percepción de Las Casas y equiparado con «tigres» y «lobos». En 1555 abandona totalmente la tesis de que la cristianización y civilización de los indios requería la presencia de españoles en tierras americanas juzgándola, al contrario, perjudicial para la realización de ambos objetivos. Concluye que «no había de quedar hombre español en las Indias» y a partir de entonces Las Casas aboga por una presencia meramente simbólica de los mismos –«algunos escogidos»–, lo justo para garantizar el dominio y el imperio salvífico de los reyes de Castilla en Indias[251]. La aniquilación del indio, denunciada en su *Brevísima relación*, es particularmente dramática a la luz de su concepción del Nuevo Mundo como excepcional reserva humana del cristiano incontaminado. Como observa Borges, «Las Casas defendió al indio, como lo hicieron todos los misioneros americanos, porque eran hombres, pero hombres portadores de la imagen de Dios y a los que había que salvar para la vida eterna»[252]. A pesar de su entrega a esta causa de Dios, Las Casas morirá en el temor al castigo divino, la condenación eterna por los atropellos españoles cometidos en el Nuevo Mundo, castigo divino que podría resultar en la destrucción de España[253]. Con su defensa obstinada del indio, Las Casas no sólo había buscado su propia salvación y la de los indios, sino además la de los españoles, sus gobernantes y de España misma[254]. Aunque su obra fuera utilizada en las guerras de propaganda contra el imperio, Bartolomé de las Casas se mostró a lo largo de su vida fiel al proyecto cas-

ticista español[255]. A este respecto resultan sumamente interesantes las observaciones de Marcel Bataillon acerca de las diferencias y analogías entre las ideas pacifistas propagadas respectivamente por Erasmo y por Las Casas. Destaca la diferencia esencial entre el pacifismo erasmiano, de signo universalista, y el pacifismo lascasiano enmarcado en la ideología casticista. Es decir, que el pacifismo que predica Las Casas con respecto al indio no se extiende a las relaciones con el mundo islámico, contra el que implícitamente reconoce el derecho de reconquista[256]. Mientras que ambos estiman que imponer la fe por medio de la guerra es indigno de cristianos y, al contrario, les asemeja a moros y turcos (como escribe Erasmo, «quitado nuestro título y el emblema de la cruz, somos turcos que combaten turcos»[257]), Las Casas limita su tesis pacifista al caso indio y no repudia el método guerrero en la lucha contra el musulmán[258]. Queda muy alejada del concepto antropológico lascasiano la visión erasmiana del musulmán como «semicristiano» («los que nosotros llamamos turcos son en gran parte semicristianos, y tal vez más cercanos al verdadero cristianismo que los más de nosotros»[259]). Para Las Casas, el musulmán encarna los valores opuestos al cristianismo y la eterna amenaza del ser colectivo de los españoles. Vaticina, como castigo divino por la «destrucción de las Indias», la destrucción de España, a manos «especialmente de turcos y moros y enemigos de nuestra santa fe catholica»[260]. No denuncia en sus escritos el proyecto de «hacer nuevo mundo» aunque sí la debilidad humana de los españoles en cuanto pueblo elegido para realizar tan divina misión. Paradójicamente, en el concepto lascasiano, el español, irremediablemente afectado por el musulmán que llevaba dentro de sí, acabaría siendo descartado de su propia empresa de hispanización del continente americano.

Isacio Pérez, especialista en temas lascasianos, atribuye la grandeza de la personalidad de fray Bartolomé a una excepcional perspicacia en cuanto a la percepción del indígena americano como prototipo del «nuevo hombre»:

> [El P. Las Casas] tuvo la fortuna de ver con claridad la «novedad» de ese Nuevo Mundo en lo concerniente no sólo a sus tie-

rras sino también a sus gentes: «hombres nuevos», es decir, totalmente desconectados hasta entonces de los «hombres viejos» o del Viejo Mundo; mientras la mayoría de los que los contemplaron permanecían en una «ceguera» total (que cuantas veces denuncia el P. Las Casas), ya fuese porque los consideraban algo así como «bestias humanas» o infrahombres o porque pensaban que había que tratarlos como a los enemigos del Viejo Mundo: «moros o turcos»[261].

Reconocido el fracaso, el utopismo de la primera época quedó sustituido «por la lógica de la exclusión»[262], y en vez de realizar en el Nuevo Mundo una República cristiana donde las fronteras étnicas quedasen abolidas tal y como enseñaba la doctrina paulina, la sociedad hispanoamericana se estructuró de acuerdo con el principio casticista. La España identificada plenamente con el ser cristiano, después de haber expulsado a su Otro judío y musulmán, se erigió en «protector del indio» habiendo descubierto en el indígena americano al Nuevo Hombre. La protección jurídica con la que narcisistamente se pretendía conservar y mejorar a esta nueva especie no solamente tuvo consecuencias nefastas para ésta sino que sacó a la superficie las impurezas, las imperfecciones, «lo musulmán» que el español cristiano llevaba dentro de sí. La Alemania nazi, para la que antropología y zoología eran una misma realidad empírica, aniquiló bestialmente a sus Otros mientras se erigía en «protector de animales». Aquí también, el amor narcisista arrastró en un torbellino devastador no solamente a Narciso sino también a los seres en los que había proyectado su imagen idealizada. La situación desastrosa en la que Alemania se encontraba hacia el final de la guerra tuvo consecuencias fatales para los seres protegidos y, debido a la hambruna, los pocos animales que habían logrado sobrevivir a la guerra fueron sacrificados para el consumo[263].

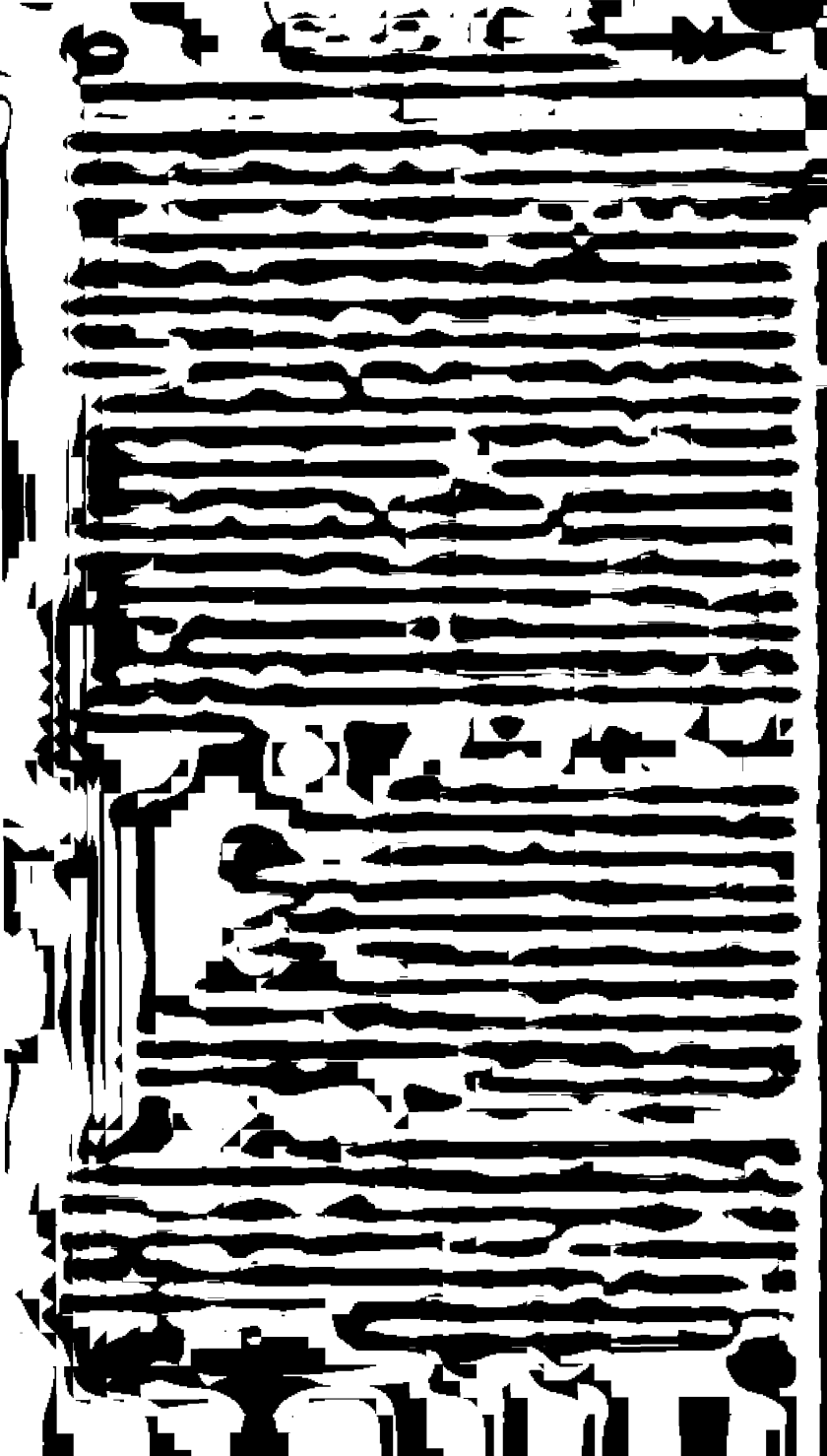
Un análisis detenido de la relación grotesca de los nazis con los animales nos descubre el mismo tipo de inversión de valores que hemos podido constatar en nuestro análisis del casticismo. La relación de ambos etnicismos con su Otro antropológico se caracteriza por el mimetismo histérico y el *double bind*, convirtiendo a sus representantes en el «esclavo

de un verdugo involuntario»[264]. Si en el caso español la obsesiva y radical identificación con el cristianismo como expresión suprema de la calidad humana por oposición al Otro judío y musulmán conduce al descubrimiento del musulmán y del judío en Uno Mismo, en el caso del nazismo la radical animalización del Otro acaba por descubrir al animal en la comunidad «aria». En su estudio sobre «los animales en el Tercer Reich», Boria Sax se remite a las teorías antropológicas de Mary Douglas, quien observó que la manía depuradora, vinculada a la manía clasificatoria, conduce inevitablemente a contradicciones[265]. La relación ambigua del nazismo con sus Otros, sus «dobles monstruosos» que le arrastran a la espiral de la violencia[266] probablemente ha sido el hecho antropológico más dramático de la historia del siglo XX. Como probablemente lo haya sido también, para la Edad Moderna, la relación de la España casticista con sus propios Otros. En una carta, supuestamente dirigida a Domingo de Soto, el confesor de Carlos V, Bartolomé de las Casas escribe:

> ¿En qué lugar de sobre la tierra jamás, padre, tal governación se vido, que los hombres racionales no sólo de todo un reyno, pero de diez mil leguas de tierra, poblatíssimas porque felicíssimas, después de estragos por las guerras injustíssimas que llaman conquistas, los repartiessen entre los mismos crueles matadores y robadores, tyranos y predones, como despojos de cosas inanimadas y insensibles o como atajos de ganado, debaxo de cuya no faraónica sino infernal servidumbre no se a hecho ni oy haze más caso dellos que de las reses que pesan en la carnicería? Y plugiese a Dios no los estimasen en menos que chinches[267].

Si el *lieu de mémoire* paradigmático de la inversión de los valores ontológicos del casticismo es la América colonial, en el caso del nazismo son los campos de exterminio. Y mientras que la «gesta americana» recuerda la «musulmanización» del colonizador español frente al Otro, Auschwitz recordará para siempre la animalización del *Übermensch*.

Piezas a dos voces



La España postinquisitorial: el antisemitismo sin judíos

Aunque oficialmente el judaísmo español deja de existir en 1492, la figura del converso mantendrá viva hasta por lo menos el siglo XVIII la conciencia de una presencia étnica judía en el seno de la comunidad española. Cuando en el curso del siglo XIX desaparecen la ya anacrónica Inquisición y los Estatutos de limpieza de sangre, «el judío» seguirá planeando sobre la nación y ello a pesar de su ausencia física. El antisemitismo estaba intrínsecamente vinculado con la definición misma del pueblo español, de modo que el etnicismo español no necesitaba ya de la presencia física de moros y judíos para seguir definiéndose por oposición a ambos pueblos. Cualquier afinidad, simpatía o simplemente interés intelectual hacia «el» o «lo» judío (o moro) era susceptible de ser interpretado como expresión de un vínculo biológico, de la irresistible voz de la sangre. El apóstol de los sefardíes, el doctor Ángel Pulido, tomó la precaución de declarar su pertenencia etnorreligiosa en la introducción de su libro *Españoles sin patria y la raza sefardí* publicado en 1905. En un apartado titulado «profesión de fe», el autor anticipa las posibles dudas de los lectores en cuanto a su limpieza étnica: «Nadie tiene por qué indagar nuestra filiación religiosa: la publicamos, desde luego. Somos cristianos; descendemos de cristianos viejos, y esperamos que nuestros hijos practiquen la religión de Cristo, en la cual fueron educados»[1]. Aun así, la carrera política de Pulido se vio dañada por las sospechas «raciales» que levantaban sus campañas prosefardíes. Según el testimonio de su hijo, el doctor Pulido «se vio repudiado de muchos medios; casi todas sus amistades, que eran católicas, se extrañaron de aquel entusiasmo por una raza que no era la suya». Reacción a la que Pulido replica desde el sentido común observando que «así como mis libros sobre los lo-

cos, los ciegos, etc. no autorizan a suponer que yo viva parte en manicomios, cárceles, etc., de igual suerte mis estudios sobre la raza sefardita no presuponen la de que yo mantenga absolutamente relación ninguna de sangre, intereses ni tratos sociales con los sefarditas»[2]. Las mismas acusaciones de judaísmo recayeron sobre el socialista Fernando de los Ríos debido a sus campañas filosefarditas[3] o fueron lanzadas por Claudio Sánchez Albornoz contra Américo Castro, cuya «visión semitizante» de la historia española atribuía a un oscuro fondo racial. Aún en 1877, más de medio siglo después de la abolición de la Inquisición, Castelar tuvo que denunciar la incesante discriminación de los chuetas mallorquíes. Combatir la pertinaz supervivencia de la mentalidad casticista se convirtió para él en un objetivo político prioritario: «Al pensar esto, vi en visión magnética el movimiento político que había de romper la cadena de las tradiciones antiguas de mi patria, y que si alguna vez obtenía la confianza de mis conciudadanos para el magisterio altísimo de legislar, combatir sin descanso hasta alcanzar que no fuéramos en el mundo una monstruosa excepción por nuestra intolerancia»[4]. España no sería ya por mucho tiempo una monstruosa excepción en el mundo, a medida que a partir de finales del siglo XIX empezaron a formarse partidos políticos antisemitas en países europeos como Francia o Alemania. En este último país, el auge de los partidos antisemitas le allanó el camino al nazismo.

Lo específico de la España postinquisitorial no reside tanto en el antisemitismo (éste también se daba en los demás países europeos) sino en su «antisemitismo sin judíos», siendo además España el único país donde estaba en vigor un edicto de expulsión contra esta minoría. En cuanto a esta última cuestión, al no haberse procedido explícitamente a la derogación del Edicto de 1492, las opiniones divergen. Aunque, en opinión de algunos, la Constitución de 1869, que reconoce la libertad religiosa, significa de hecho la supresión del Edicto de 1492, la comunidad judía no se dejó convencer tan fácilmente. Como observa Isidro González, «el recelo con que muchos judíos se planteaban la posibilidad de su venida –o "regreso"– a España, en parte venía motivado por el pa-

sado antijudío e inquisitorial del país»[5]. Efectivamente, el haber renunciado teóricamente a la herencia de los Reyes Católicos no significó automáticamente la aceptación de las posibles consecuencias prácticas de esta medida. Las campañas prosefardíes que se lanzaron a finales del siglo XIX y principios del XX se quedaron más que nada en un nivel retórico (entre otras cosas por la falta de medios económicos) y actuaron de catalizador de un debate nacional en torno a la identidad española. Así, los liberales vieron en la inmigración de judíos procedentes de Rusia en 1881 una oportunidad para rehabilitar el país y romper de una vez por todas con la imagen de la España inquisitorial:

> España abriendo los brazos para recibir en ellos a una población judía se presentaría a la vista de Europa con el testimonio fehaciente de ser una España transformada, libre de la vergonzosa capa de intransigencias seculares, culta, empapada de todas las influencias benéficas del derecho moderno, cristiana en lo más sublime [...]. ¿Quién osaría tacharnos ya de fanáticos si pusiéramos dentro de nuestras fronteras una losa de 50.000 judíos sobre los restos del fanatismo tradicional que nos ha destruido y envilecido[6]?

Para la España integrista, al contrario, la cuestión de los judíos rusos ofrecía una ocasión más para ensalzar a los Reyes Católicos:

> Se dicen descendientes de los arrojados de España por los gloriosos Reyes Católicos que se propusieron la magnífica idea de darles salida y verdadera tranquilidad, porque en cerca de ocho siglos habían tenido pocos días felices, no pudiendo ser duraderos por las malas mañas de la nación judía[7].

Ambas preocupaciones –por un lado, el respeto a la herencia de los Reyes Católicos, por otro la voluntad de romper con la imagen de la España inquisitorial– dominan el debate sobre la «cuestión judía» en la España postinquisitorial. Cuando en 1933 los nazis llegan al poder y promulgan las primeras leyes raciales, España acababa de romper por se-

gunda vez con su herencia histórica reconociendo en la Constitución republicana de 1931 la libertad religiosa y de cultos. El propio presidente de la República, Alcalá-Zamora, era optimista en cuanto a la reparación de daños históricos que aportaría el nuevo régimen español a la comunidad sefardí[8], y fue este nuevo viento que soplaba por España el que hizo tenderle la mano a una de las víctimas más famosas de las primeras leyes raciales nazis, Albert Einstein. La aceptación por éste de una cátedra en la Universidad de Madrid fue celebrada por el periódico *El Liberal* de 11 de abril de 1933 con claras referencias al propio pasado nacional:

> Einstein acude a España cuando, anulado por nuestra Constitución el famoso edicto de los Reyes Católicos [...] Alemania, su patria nativa, emprende una ofensiva feroz contra los israelitas, persiguiendo con saña a todos los que llevan en sus venas sangre semita. Y Einstein la lleva. Bien venido sea el grande hombre al viejo suelo español, y enhorabuena al Gobierno de la República que [...] da un nuevo paso para que nuestras universidades sean lo que fueron en el siglo XVI, y al propio tiempo realiza un acto que es paradigma de tolerancia racial y religiosa[9].

Sin embargo, este optimismo inicial y voluntad de reparación histórica no marcarían la pauta general de la política española durante los primeros años del nazismo.

En su libro *Anti-Semitism without Jews*, Paul Lendvai analizó el antisemitismo en los países comunistas después del Holocausto. Entre los países estudiados se encuentra Polonia, país que había sido el escenario principal de la *Endlösung* del pueblo judío a manos de los nazis. Si el estudio de Lendvai muestra que la presencia de judíos no es una condición indispensable para la persistencia del antisemitismo, su tesis se aplica con más rigor aún a la España postinquisitorial, para la que cabe hablar de un «antisemitismo sin judíos» en el sentido más estricto de la palabra, ya que el país se encontraba literalmente *judenrein*. ¿Qué actitud adoptó esta España sin judíos ante el antisemitismo nazi[10]?

Durante los años de escalada de los nazis al poder, Espa-

ña muestra una actitud ambigua frente al «problema judío». Oficial y teóricamente, la República española, fundada en los principios de libertad religiosa y laicidad del Estado, era «amiga de los judíos»: es lo que nos enseña el rótulo que ostentaba el edificio de la Embajada española en Berlín: «Juden gerne gesehen», vemos con simpatía a los judíos[11]. En la práctica, y al contrario de las esperanzas albergadas por los propios judíos, España no tradujo esta simpatía en medidas concretas de ayuda. En abril de 1933, el Gobierno republicano restauró el visado con Alemania como eficaz medida para –en palabras del subsecretario del Ministerio de Estado– «contener el contingente de judíos alemanes que quisieran instalarse en España»[12]. Y en octubre del mismo año, «el Gobierno español se negó a participar en un sistema de cuotas para refugiados judíos propuesto por la Sociedad de Naciones»[13]. En su informe sobre la cuestión de la acogida de los refugiados judíos procedentes de Alemania, el representante español alegaba que:

> En realidad, para que pueda resolverse el problema [...] parece lógico que los refugiados israelitas se repartan en países de lengua alemana o de lengua emparentada con la alemana, pero en ningún caso en países que, como España, por su raza, por su idioma, etc. ofrecen características tan distintas de las de Alemania, que no dan lugar a suponer que se encuentre por este camino la solución propuesta a estudio[14].

José María Doussinague, autor del informe, añadió de su puño y letra: «Llevado el asunto a Consejo de Ministros el 21 de Oct. el Consejo se mostró contrario a toda aceptación de israelitas por parte de España. Así lo manifestó el señor Sánchez Albornoz al director de Asuntos Exteriores»[15]. Ya en otras ocasiones hemos llamado la atención sobre la empatía declarada de este historiador con la ideología casticista o *völkisch* española. Cuando los nazis acceden al poder en Alemania, Sánchez Albornoz seguirá velando por la pureza etnorreligiosa de España no solamente como historiador sino como hombre político en la calidad de ministro español de Asuntos Exteriores.

Cuando los judíos que vienen huyendo de las persecuciones nazis, llaman a las puertas del país, la inicial simpatía republicana por el pueblo judío inspirada en una voluntad de reparación histórica no pasa del nivel retórico y la mala situación económica del país se invoca hábilmente como pretexto para justificar la pasividad y la inacción. El mensaje de España a la comunidad internacional mantenido durante todo el período nazi reza: ausencia de leyes que impidan la entrada a los judíos pero condiciones económicas desfavorables a tal entrada en masa. Obviamente, la ausencia de antisemitismo resultaba más fácil en un país sin judíos. Ésta es, por lo menos, la lección que se extrae del informe redactado por Salvador de Madariaga en su calidad de embajador de España en París, en abril de 1933, para el Ministerio de Estado:

> En España no hay prejuicio antisemita, de hecho no existe en la Constitución y en las leyes limitación alguna de derecho a la admisión de judíos.
>
> Existen unos indicios de proteccionismo económico muy natural en las circunstancias actuales por parte de los obreros organizados y de las clases profesionales no precisamente dirigidos contra los judíos como tales sino en general contra toda invasión extranjera importante de trabajadores manuales e intelectuales, que de adquirir importancia podría transformar estos indicios en una vigorosa tendencia proteccionista que pudiera llegar a formularse en leyes o decretos.
>
> Que de producirse una entrada aparatosa y considerable de judíos en España, pudiera incluso llegar a crearse en España una tendencia antisemita por fortuna hoy inexistente pero para la cual existiría ya un núcleo de opinión dispuesta a tomar cualquier bandera de este tipo, núcleo residente en los centros exmonárquicos vergonzantes y derrotados por el régimen actual. Por lo cual sería muy poco político darles un arma como la que sin duda sería una admisión demasiado oficial y aparatosa de judíos alemanes[16].

A pesar de confundir, en el primer párrafo de su informe, la ausencia de un antisemitismo oficial con una pretendida

ausencia de prejuicio antisemita en general, el informe de Salvador de Madariaga no oculta el riesgo latente de una reacción antisemita que podría ser activada por una hipotética «invasión» [sic] judía. La misma convicción la debe de haber compartido el propio Franco cuando, ya en una coyuntura política diferente, mantenía como principio que el paso de los refugiados judíos por España se hiciera «como la luz por el cristal», condicionando la entrada de un nuevo grupo de refugiados judíos a la salida de otro. Un año antes de que se pusiera en marcha la «solución final», Walter Benjamin se convertiría trágicamente en víctima de esta peculiar política española de cara a los refugiados del nazismo. Detenido en la frontera de Portbou por la policía franquista en septiembre de 1940, se suicidó antes de ser devuelto a las autoridades francesas y caer en manos de la Gestapo[17].

En la misma dedicatoria de su estudio sobre España y los judíos en el siglo XX, Antonio Marquina y Gloria Inés Ospina dejan claro que las acciones españolas en beneficio de los judíos –en muchos casos, judíos de nacionalidad española– en la Europa ocupada por los nazis se debieron exclusivamente a las iniciativas personales de algunos diplomáticos españoles, iniciativas tomadas al margen y a menudo en contra de las directrices oficiales. Esta labor humanitaria de ciertos diplomáticos posteriormente fue recuperada por los propagandistas del régimen en favor del propio Franco. El análisis de Marquina y Ospina nos muestra, sin embargo, una realidad distinta. Dos elementos clave de la política franquista de cara a los judíos durante la Segunda Guerra Mundial fueron, indudablemente, la denegación rigurosa de la concesión de visados colectivos así como la política de sumisión a la legislación antijudía nazi. En 1940, el ministro de Asuntos Exteriores, Ramón Serrano Súñer, ordena a las embajadas en el exterior que «si bien es cierto que en España no existe ley de razas, el Gobierno español no puede poner dificultades, aun en sus súbditos de origen judío, para evitar se sometan a medidas generales, debiendo únicamente darse por enterado de estas medidas y en último caso no poner inconvenientes a su ejecución conservando una actitud pasiva»[18]. Estas instrucciones dejan patente, además, que España

no estaba dispuesta a pedir ningún trato de favor para los judíos de nacionalidad española que vivían en territorios ocupados por los nazis. De ahí que estos judíos vivieran una situación de doble desamparo, víctimas a la vez del antisemitismo (racial) nazi y del antijudaísmo (religioso) español. Esta situación se aprecia claramente en la llamada de ayuda cursada al Jefe del Estado español, el Generalísimo Franco, el 15 de febrero de 1943 por los sefardíes de nacionalidad española residentes en Francia en un intento de conseguir el amparo político al que tenían derecho en función de su nacionalidad:

> Para defendernos de la diferenciación hecha entre súbditos españoles, hemos dirigido a las autoridades de ocupación una solicitud-exposición basada en datos y antecedentes históricos y científicos, haciendo resaltar que, si bien es cierto que los Sefarditas españoles constituimos una secta dentro de la confesión mosaica, no lo es menos que somos de origen español, que nuestra lengua sigue siendo española, que nuestros usos y costumbres son españoles, y, en fin, que nuestro aspecto físico lleva señales indelebles de nuestro origen español, que cinco siglos de alejamiento y de sufrimiento no han podido borrar. Esta solicitud, que se encuentra en Berlín, permanece hasta el momento sin respuesta, mientras que otras comunidades análogas tales como la Iraniana y la Georgiana, apoyadas por sus respectivos Gobiernos, han obtenido ya satisfacción a sus demandas semejantes a las nuestras[19].

La actitud española tuvo consecuencias trágicas para los judíos con nacionalidad española que vivían en Francia, Bélgica y los Países Bajos y que se habían podido beneficiar, hasta enero de 1943, de un trato de excepción por parte de las autoridades alemanas. El 26 de enero de 1943, alegando motivos de seguridad militar, los nazis solicitaron al gobierno español que procediera a la repatriación de sus súbditos judíos, concediendo un plazo hasta el 31 de marzo. En su informe para el ministro, el director general de Política Exterior, José María Doussinague, rechaza la posibilidad de traer a estos judíos españoles a España, pues «su raza, su dinero,

su anglofilia y su masonería les convertiría en agentes de toda clase de intrigas», y aconseja las soluciones siguientes:

> Enviarlos a su lugar de origen y nacimiento que en general sería Salónica, Constantinopla, Esmira o algún punto de los Balcanes, quedando sus bienes administrados por cónsules y representantes españoles.
>
> Que la Cruz Roja u otra institución se hiciera cargo de ellos y les facilitase el visado y pasaje para cualquier otro país, atravesando sólo España en tránsito y quedando sus bienes admnistrados de la misma forma.
>
> Dar a elegir a dichos sefarditas y a las autoridades alemanas una de las dos soluciones anteriores[20].

A pesar de su nacionalidad española, la política franquista impone a estos judíos con todo rigor los dos requisitos básicos, el del visado individual y el de permitir tan sólo el tránsito, que no la permanencia, de los refugiados judíos por territorio español[21]. Los meses siguientes al llamamiento de repatriación alemán se caracterizan por un tira y afloja diplomático en el que la intransigencia española contrasta con la insistencia de Alemania, que se ve obligada a ampliar repetidamente el plazo de repatriación. Esta misma actitud obstruccionista por parte de las autoridades españolas tendrá un desenlace dramático para los sefardíes españoles en Grecia. En abril de 1943, el nuevo cónsul español en Atenas, nada más tomar posesión de su cargo, se pone a trabajar para la repatriación de 510 sefardíes de Salónica. Madrid rechaza su plan de organizar la repatriación por mar en un vapor español e insta al cónsul, en un telegrama fechado el 4 de junio, que se limite a esperar instrucciones y se abstenga de toda iniciativa personal ni expida pasaporte colectivo[22]. A pesar de la premura del tiempo –el plazo vencía el 15 de junio–, el 11 de junio Madrid vuelve a rechazar otra oferta de repatriación en barcos suecos de la Cruz Roja Internacional y exige de nuevo que el cónsul respete las instrucciones cursadas anteriormente, «sin tomar iniciativa alguna ni buscar contactos sobre este asunto con otros representantes diplomáticos, ni salir por ninguna razón de la actitud que en dicho telegra-

ma se le ordenó asumir»[23]. A instancias del embajador español en Berlín, las autoridades alemanas aceptan prorrogar el plazo de salida de los sefardíes y recomiendan la expedición de un pasaporte colectivo para agilizar los trámites. Las autoridades españolas dejan vencer el plazo y continúan su política de deliberada obstrucción: «Es indispensable neutralizar exceso de celo cónsul general en Atenas, paralizando este asunto que podría crear en España serias dificultades»; efectivamente, «en ningún momento ha pensado el Gobierno español repatriar masas de sefarditas»[24]. A excepción de los españoles, todos los demás judíos extranjeros ya habían salido de Salónica con la respectiva ayuda de sus cónsules. Ante la posibilidad de un desembarco aliado en la zona, las autoridades alemanas le comunican al embajador español que, expirado el plazo de repatriación, procederían a la evacuación de los sefardíes a un campo de trabajo en Alemania para ser trasladados posteriormente a Polonia, «de donde ya no podrían salir en ningún caso ni en manera alguna»[25]. Consciente de las trágicas consecuencias de esta decisión, uno de los diplomáticos españoles en Berlín se dirige en los siguientes términos al director general de Política Exterior en Madrid:

> Si España, por razones que a nadie pueden escapar, se niega a recibir esta parte de su colonia en el extranjero a pesar de que goza de la nacionalidad española y de que ha cumplido estrictamente con cuantas formalidades le ha impuesto nuestra legislación, la condena automáticamente a muerte –pues esta es la triste realidad y lo que no hay que tratar de disimularse–.
>
> Mal profeta seré si no llega el día en que se nos critique acerbamente el que, sabiendo lo que iba a ocurrir, nos hayamos lavado las manos como Pilato y abandonado a su triste suerte a estos, al fin y al cabo compatriotas, sin siquiera elevar la más mínima protesta y sin hacer nada por salvarlos. Comprendo perfectamente que no nos sonría ver campar por sus respetos en España a un tan crecido número de judíos por muy españoles que sean teórica o prácticamente, pero conociendo los sentimientos que forman la base del alma española me resisto a creer que no exista la posibilidad de salvarles de la horrible suerte que les espera, recibiéndoles en nuestro país y haciéndoles es-

perar en un campo de concentración (que habrá de parecerles, en este caso, un paraíso) a que la guerra termine para devolverles eventualmente a su lugar de origen o si no a cualquier país que quiera acogerlos cuando, con la terminación de las hostilidades, la «humanidad» haya vuelto a existir en el mundo[26].

Inminente ya la deportación hacia Alemania, el ministro Jordana por fin da el visto bueno para la repatriación, aunque con unas condiciones muy restrictivas: «Conforme [con la repatriación] siempre que sea en tránsito y limitada, pues sin garantía de que serán admitidos en Portugal o América no podemos afrontar el gravísimo problema de tenerles en España»[27]. Se admite la entrada en España por grupos y es la Cruz Roja portuguesa la que se compromete a organizar la salida de estos judíos hacia Portugal. Sin embargo, en virtud del mecanismo antes aludido del tránsito por España «como la luz por el cristal», se bloquea a última hora el primer envío de repatriados hasta que se resuelve la salida de España de 73 sefardíes españoles procedentes de París. Mientras tanto, «el Ministerio de Negocios Extranjeros alemán siguió presionando a la embajada de España en Berlín para la repatriación. [...] Los alemanes mostraban una y otra vez su sorpresa e indicaron que el campo de Bergen-Belsen no reunía condiciones para el invierno»[28]. Continúa la estrategia retardatoria española y a principios de febrero de 1944 entran por fin 365 sefardíes en España, mostrando «un profundo agradecimiento al Gobierno español»[29]. En tan sólo diez días todos fueron evacuados de España. Veamos cómo:

Por parte española se pretendía que salieran de España, junto con este grupo, otros 116 que residían en España, habiendo entrado antes de 1933. Los franceses, que con anterioridad se habían mostrado receptivos con la petición española de traslado al norte de África del grupo de 73 sefarditas españoles que habían entrado en España procedentes de París, y con las primeras gestiones para el traslado de los sefarditas españoles de Salónica, dado el interés por conseguir la benevolencia española y activar el transporte de los refugiados franceses, se negaron en re-

dondo a aceptar a estos 116 que las autoridades españolas querían también expulsar por el mero hecho de ser judíos[30].

Distinta sería la suerte de otros 115 sefardíes españoles de Salónica internados en el campo de Bergen-Belsen y por los alemanes mantenidos a disposición del Gobierno español para su repatriación. Los repetidos contactos e informes diplomáticos para conseguir su admisión a España no llegarían a buen cabo y el grupo será finalmente liberado por el ejército americano el 13 de abril de 1945[31].

Mientras las autoridades españolas ponían todos sus esfuerzos en «frenar el exceso de celo» de su cónsul en Atenas a favor de los judíos con nacionalidad española, el ministro Jordana reaccionaba dolido a la carta del embajador norteamericano en la que éste se interesaba por la suerte de dos familias sefardíes españolas a punto de ser expulsadas de España, medida que según él «podía ser interpretada como una expulsión de judíos españoles de España, similar a lo realizado por Alemania»[32]. En su contestación, Jordana interpreta esta última observación como «un nuevo caso de mala inteligencia» al difundirse la «idea de que nosotros entramos en una persecución antisemita, imitando las ideas nacionalsocialistas, contrarias al espíritu cristiano que informa el Estado español»[33]. También en el caso de repatriación de los judíos españoles de Bulgaria, se optó por destacar, mediante la adopción de actos meramente simbólicos y nada comprometedores, «el sentido cristiano y humanitario de la nueva España, su política de estricta neutralidad, su independencia de criterio ante las actuales corrientes racistas»[34]. El ministro español en aquel país, a pesar de haber sido sistemáticamente contrariado por Madrid en su labor de repatriación de los judíos españoles, fue condecorado con nada menos que la Cruz de Isabel la Católica (!), una vez que a las autoridades españolas les conviniera destacar el papel positivo de España en la salvación de los judíos[35]. Este mismo diplomático había aconsejado, a finales de los años treinta, el cierre de las fronteras españolas a la avalancha de refugiados judíos alegando que:

> La España futura, hija de tantos duelos, de tantas lágrimas, de tantos sacrificios, de tantas abnegaciones, debe repudiar esta turba de inasimilables e inasimilados que no sintieron el magno dolor de la Patria cuando ésta se estremecía presa de los horrendos dolores del glorioso parto. [...] habrá que contestar a toda esa confusa multitud de espaldas encorvadas, de manos temblorosas, de narices corvas y de ojos oblicuos, parafraseando y ampliando, como cumple cuando de España se trata, una sentencia famosa, que la sanción tomada contra ellos es justa por demás, porque la España de Franco SIEMPRE TIENE LA RAZÓN[36].

Para los chuetas de Mallorca, el encuentro histórico entre el nazismo y el casticismo incide en sus vidas cuando, en 1942, por iniciativa del gobierno alemán o de antiguos residentes alemanes en la isla, se encarga una encuesta sobre los descendientes de los conversos al Arzobispado de Mallorca. A la hora de rastrear la sangre infectada no se toma como criterio los 15 linajes tenidos tradicionalmente por chuetas y descendientes de los condenados por la Inquisición entre 1675 y 1691, sino las listas completas de los condenados por la Inquisición desde 1488. Estas listas habían visto la luz en 1936 en Estados Unidos y aparecieron en 1946 en la isla con el título de *Inquisición de Mallorca – Reconciliados y Relajados – 1488-1691*[37]. La investigación basada en estas listas arrojó un porcentaje de 35 % de mallorquines «contaminados» de sangre judía. En un artículo publicado en *El País* del 2 de diciembre de 1998 se nos informa asimismo sobre el hallazgo de un total de 46 instancias tramitadas por mujeres de Mallorca entre 1938 y 1940 para solicitar un certificado de «limpieza de sangre» a fin de poder contraer matrimonio con ciudadanos italianos o alemanes. Las instancias recogidas en los «Expedientes sobre no pertenencia a la raza judaica» contienen declaraciones del tipo siguiente: «Deseo demostrar que pertenezco a la raza aria y no hebraica», «Me interesa justificar que mis dos apellidos no son de los conocidos como procedentes de la raza judaica».

Que a España no le hiciera falta subirse al carro del racismo europeo para proseguir su rumbo etnicista de cariz anti-

semita, lo demuestra la doctrina de la «hispanidad» elaborada por Ramiro de Maeztu en su *Defensa de la hispanidad*, publicada en el año 1934[38]. Este intelectual, a pesar de su inicial entusiasmo con el nazismo, rechazaba, desde una perspectiva cristiana, el determinismo racial, incompatible, según él, con el *Volksgeist* español[39]. En clara alusión al concepto alemán de patria, Maeztu coloca por encima del patriotismo «de la tierra y de la raza» el patriotismo espiritual, que es el de España: «la patria es espíritu; España es espíritu; la Hispanidad es espíritu»[40]. De acuerdo con su rechazo de una cosmovisión racial, propone sustituir el nombre del día de la Raza por el de la Hispanidad, en honor a la realidad mestiza que cubre este concepto: «la Hispanidad, desde luego, no es una raza», «los españoles no damos importancia a la sangre, ni al color de la piel, porque lo que llamamos raza no está constituido por aquellas características que puedan transmitirse al través de las obscuridades protoplásmicas, sino por aquellas otras que son luz del espíritu, como el habla y el credo. La Hispanidad está compuesta de hombres de las razas blanca, negra, india y malaya, y sus combinaciones, y sería absurdo buscar sus características por los métodos de la etnografía»[41]. Si para otras naciones el patriotismo viene a ser «el sustituto de la religión perdida», la Hispanidad significa el «Imperio de la fe». Al ponerse al servicio de un ideal universalista, los españoles «fueron los paladines de la hermandad humana»[42]. Este nuevo concepto «desracializado» de la raza, promovido también por el nacionalcatolicismo, lleva, no obstante, implícito el prejuicio antisemita. De acuerdo con Maeztu, el «antirracismo» como rasgo fundamental del carácter español se explica por una reacción antibiótica frente al pueblo judío:

> Los rasgos fundamentales del carácter español son, por lo tanto, los que debe a la lucha contra moros y judíos y a su contacto secular con ellos.
>
> El exclusivismo israelita es lo que ha arraigado en su alma la convicción de que no hay razas privilegiadas, de que una cualquiera puede realizar lo que cualquiera otra.
>
> Frente a los judíos, que son el pueblo más exclusivista de la

tierra, se forjó nuestro sentimiento de catolicidad, de universalidad. El principal cuidado de la religión de Israel es mantener la pureza de la raza. No es verdad que los judíos constituyan, en primer término, una comunidad religiosa. Son una raza. Creen en su propia sangre y no en ninguna otra. Son la raza más pura del mundo, porque ha evitado cuidadosamente mezclarse con las otras[43].

Confirmando una opinión que también Hitler compartía, Maeztu opina que al ser una raza y no una religión, «un judío sigue siendo judío cuando abjura de su fe. Por ello precisamente nos obligaron a establecer la Inquisición»[44]. Aunque según este pensador el español no cree en las razas, la «raza judía» ofrece para él la mejor confirmación de las teorías antropológicas del determinismo biológico-racial:

Si hubo un momento, hacia el siglo XII, en que la raza judía se mezcló con los españoles, no tardó su ortodoxia en volver, como Esdras, por la pureza de la sangre y la absoluta separación de razas. Son el ejemplo que ofrecen los mejores antropólogos para demostrar que el influjo de la herencia es más poderoso que la adaptación al medio en el destino de una raza[45].

La expulsión de 1492 queda justificada por la conspiración contra España de un judaísmo nacional e internacional:

Los españoles no nos atrevíamos a defender el establecimiento de la Inquisición. [...] Había en 1492 unos doscientos mil judíos practicantes y unos tres millones de judíos conversos, algunos sinceros, la mayoría no, dirigidos por hombres poderosos que acariciaban el pensamiento de alzarse con España por Israel y muy capaces, por sus talentos y sus medios de acción, de llevarlo a la práctica, aprovechando, en lo internacional, el creciente poderío de sus enemigos los turcos[46].

Y en cuanto a la infiltración del racismo en España bajo la forma de la distinción entre cristianos viejos y nuevos, Maeztu opina lo siguiente:

Un pueblo que libraba, como la España de los siglos XVI y XVII, tan general batalla contra la infidelidad y la herejía, necesitaba asegurarse la sincera adhesión de sus agentes. Era natural, de otra parte, que los españoles se envanecieran de su obra imperial y universal. De esta vanidad y de la desconfianza respecto de la buena fe de los conversos surgió el lamentable menosprecio de los «cristianos nuevos», lamentable, por ser injusto, en muchos casos, pero sobre todo, porque contradecía el propósito misionero de nuestra historia, ya que no parece muy congruente que un pueblo se consagre a convertir infieles, empujado por un convencimiento previo de igualdad potencial de hombres y razas, si luego ha de colocar a los conversos en situación de inferioridad respecto de los «cristianos viejos». Lo que puede decirse en atenuación de este yerro es: Primero, que todas las aristocracias del mundo obligan a hacer antesala a las clases sociales que deseen alzarse a ellas; segundo, que la España católica venía a constituir una especie de gran aristocracia respecto de los judíos y moriscos; tercero, que los hombres no tienen el don de leer en los corazones para poder distinguir a los conversos sinceros de los insinceros; cuarto, que había necesidad de distinguirlos; quinto, que no hay ley concebida para provecho general que no resulte injusta en algunos casos, y sexto, que el mero hecho de que los expedientes de limpieza de sangre contradijeran, en cierto aspecto, el fundamental propósito misionero de España, no ha de hacernos olvidar este propósito, ni la especial repugnancia que los españoles han sentido siempre contra cualquier intento de vincular la Divina gracia en estirpes o progenies determinadas[47].

Si hemos insistido tanto en la doctrina de la Hispanidad elaborada por Ramiro de Maeztu, es porque los principios en que se basa traducen bien la postura ambivalente de España frente al antisemitismo racial, al que opone el concepto hispánico de «raza» en el sentido espiritual, no biológico, sin por ello renunciar a la definición del pueblo judío en términos raciales. Así, en agosto de 1938, el sacerdote falangista y director del diario *Arriba España*, Fermín Yzurdiaga, puede afirmar que:

La esencia del catolicismo es antirracista. [...]

Para España, el problema judío no será nunca problema de Raza, sino un artículo de Fe. [...]

Precisamente porque no somos racistas, porque no reconocemos los valores de la sangre, sino los valores del espíritu, somos esencialmente, fundamentalmente enemigos de los judíos[48].

Esta interpretación la compartía el falangista Ernesto Giménez Caballero, quien definía el «genio de España» como «genio antirracista por excelencia: pueblo que dio a los problemas de raza una solución de fe, pero nunca de sangre. España no asimiló al judío, al protestante o al morisco porque fueran morenos y blondos, sino porque aceptaron o no su credo»[49]. Este influyente falangista, quien en 1931 aún profesaba abiertamente su filosefardismo, revisó, posteriormente, su opinión sobre los judíos afirmando en 1933 que los judíos siempre habían sido un «fermento revolucionario» en la historia de España y que «todas las violencias de que los cristianos les hicieron objeto estaban justificadas»[50]. Tan justificadas que, en imitación del boicot económico de empresas judías en la Alemania nazi, las fuerzas antijudías españolas orquestarían en la primavera de 1935 su propio boicot contra los almacenes madrileños de SEPU, propiedad de unos refugiados judíos alemanes víctimas del nazismo. Directamente inspirada por el nazismo, la hoja femenina de extrema derecha, *Aspiraciones,* previamente había ido concitando a las mujeres españolas a seguir el ejemplo de Isabel la Católica:

Y sin embargo, hoy, los católicos van a comprar en los establecimientos que debían odiar; y los que se llaman españoles, abren las puertas de par en par a los enemigos de su raza [...]; pero que sepan, que estén advertidos, que el judío ocupa siempre el mejor puesto, que ese fue el motivo [...] de que se los echara de España, y que hay católicos, tan poco católicos, que se hacen judíos, por lucro, por medro personal, por diletantismo[51].

Una cruzada de mujeres antisemitas hace falta; ASPIRACIONES recibirá todos los pensamientos, todos los artículos, todas las ideas para acabar con los judíos que entren en España. ¿No fue una mujer la que los expulsó? Pues mujeres somos las

que no debemos consentir que entren. ¡Mujeres, abajo los judíos[52]!

En la campaña mediática contra los comercios judíos en España, la prensa antisemita recurrió a todo el arsenal de argumentos antijudíos tradicionales, no olvidando, desde luego, la acusación de deicidio y de infanticidio ritual:

> Claro que son nuevos [los comercios judíos], y bellos y si se quiere, entretenidos, pero ¿quién os dice, madres incautas, que detrás de esa vidriera que oculta el juguete atractivo, no hay unos ojos que fichan a ese niño que lleváis de la mano y que es vuestra alegría? ¡Desdichado de él si por imprudencia vuestra, le destinan los deicidas, a que padezca persecución y muerte como Jesucristo[53]!

Y unos años después, en 1938, año de la Noche de los Cristales, el escritor fascista Agustín de Foxá evoca retrospectivamente la hazaña falangista del asalto de SEPU en su novela *Madrid de Corte a Cheka:*

> –Chico, cómo ha estado la Falange –le decía Pedro Otaño–. Hemos asaltado los Almacenes de Sepu, tiroteándonos entre los cepillos de dientes, las cacerolas y los discos de gramófono. Agustín Aznar empezó a romper lunas y se quedó sólo[54].

Obviamente, la rica tradición casticista del país le permitía a la Falange Española prescindir tranquilamente de la doctrina racial contemporánea para entregarse a un activo antisemitismo en nombre de la tradición nacional. En la revista judía americana *B'nai B'rith Magazine*, el escritor y político Ignacio Bauer se lamentaba en junio de 1933 de que en España «el antisemitismo se encontraba tan arraigado, tan incrustado como en la actual Alemania de Hitler»[55].

Casticismo y nazismo: un (des)encuentro histórico

Resulta sintomático de una aguda amnesia histórica el hecho de que los sectores nacionalistas, católicos y falangistas en la España de los años treinta y cuarenta denunciaran el antisemitismo racial de la Alemania nazi remitiéndose a la arraigada tradición cristiana del país que tan sólo permitía, según ellos, un antijudaísmo «espiritual». Quedaron borrados de la memoria histórica los Estatutos de limpieza de sangre, este precioso nexo ideológico entre el etnicismo racial nazi y el etnicismo religioso español. Cuando históricamente ambos etnicismos tienen la oportunidad de mirarse a la cara y descubrir su *innersten Kern*, su núcleo íntimo común, la mirada no refleja siempre connivencia y comprensión. La aversión que sentía Hitler por el cristianismo le impidió ver que la religión había asumido en la historia de España el papel que desempeñaban las doctrinas biomédicas y antropológicas en la Alemania nazi en cuanto protectores de las fronteras étnicas y factor ideológico de cohesión social. Inversamente, la obsesión con el cristianismo como fundamento de la identidad nacional impidió a la España nacionalcatólica comprender que las leyes raciales de los nazis no diferían, en cuanto mecanismo de exclusión social del Otro de la vida pública, de los muy hispánicos Estatutos de limpieza de sangre. He aquí dos ejemplos ilustrativos de los arraigados prejuicios y de la tergiversación histórica que viene a perturbar este cara a cara, impidiendo a alemanes y españoles verse a sí mismos reflejados en el Otro:

Aunque, como hemos visto, la crítica al racismo practicado por los nazis se formuló desde muchos sectores de la España nacionalcatólica (siguiendo en ella la postura oficial de la Iglesia católica), fueron los jesuitas los que tempranamen-

te se alzaron en paladines de la causa antirracista. Durante los años 1930 y 1940 su prestigiosa revista *Razón y Fe* venía recalcando los aspectos anticristianos del racismo nazi, en artículos como «El problema religioso del partido Nacional-Socialista alemán», «Crisis de ideas en el Tercer Imperio Alemán», «La cuestión Arya», «Eugenesia bionómica humana» o «Raza. Razas. Razas puras»[56]. A mediados de 1939 aparece en *Razón y Fe* una crítica del libro *El judío internacional* de Henry Ford, denunciándolo como «cerradamente antisemita, basado en los Protocolos de los sabios de Sión, cuya autenticidad histórica no puede defenderse en sana crítica»[57]. Al cerrado antisemitismo racial, el autor del artículo opone como ideal el ejemplo de los Reyes Católicos, quienes «no alimentaron hacia los judíos odio de casta. Hubo entonces y después muchos israelitas que, asimilados por España, alcanzaron altos puestos, dentro de ella, en las armas, en las letras y en la política»[58]. Como reiteradamente hemos podido observar, para bien o para mal el reinado de los Reyes Católicos aparece como única posible referencia en los ejercicios de anamnesia histórica a los que incita la confrontación con el antisemitismo de la época nazi. Sin pronunciarnos sobre el hecho de que Isabel y Fernando alimentasen o no «odio de casta» hacia los judíos, este odio sí existió y fue creciendo en la sociedad española en los siglos posteriores a la expulsión. Y es precisamente gracias a la institucionalización del «odio de casta» en la tradición hispánica que el jesuita Fernández Almuzara, autor de la reseña, consigue limpiar, en 1939, la reputación de la propia Compañía de Jesús frente a las acusaciones de Henry Ford de que los jesuitas eran los «instrumentos de los judíos». La credibilidad del argumento de Ford de que «la Compañía de Jesús [es] una potencia subterránea al servicio de la sinagoga» le parece nula, debido a que «nadie ignora ya que uno de los impedimentos para ser jesuita es la falta de limpieza de sangre»[59]. Es decir, este jesuita español critica el antisemitismo racial del siglo XX como una realidad ajena a la tradición hispánica mientras recurre a la propia tradición antisemita hispánica como argumento para afirmar la limpieza racial de su propia Compañía. Mayor ceguera ante la «realidad histórica de Espa-

ña», imposible. Tendría que pasar el Holocausto para que la Compañía de Jesús, este ejército de Cristo fundado por el vasco Ignacio de Loyola, suprimiera la cláusula «aria» de sus estatutos.

A pesar de ver en Himmler al Ignacio de Loyola del Tercer Reich[60], el fanatismo y la obediencia ciega que esperaba Hitler de las SS eran de signo contrario a la orden española, es decir, todo menos basados en un sentimiento religioso[61]. Hitler sentía tanta repulsa por el catolicismo hispánico que este sentimiento probablemente influyó en las relaciones entre ambos países. En un artículo sobre «Franco y los judíos», Andrée Bachoud escribe lo siguiente:

> Hitler, que ve en la judeidad la mayor ignominia, confía al policía Reinhard Heydrich [...] una encuesta sobre los orígenes de los Franco, probablemente para legitimar la antipatía instintiva que despertaba en él este dictador bajo y moreno, de tipo mediterráneo. No parece que consiga sobre este tema ninguna aclaración, pero puede que estas sospechas influyeran sobre las pésimas relaciones de los dos dictadores y, quién sabe, sobre la misma actitud de Franco para con los judíos[62].

Reinhard Heydrich, uno de los pocos altos cargos nazis que físicamente encarnaba el ideal racial del ario puro, del héroe teutónico, rubio y de ojos azules[63], tenía que investigar al dictador de un país históricamente reputado de «marrano». Es cierto que el apellido de Franco aparece con frecuencia entre los sefardíes, y entre las cartas de los judíos bajo la ocupación nazi enviadas al gobierno español para solicitar asilo en España algunas iban firmadas con este mismo apellido. Sin embargo, era lógico que Heydrich no encontrara pruebas en contra de la limpieza de sangre de Franco. Si en los territorios ocupados por los nazis vivían familias sefarditas con este mismo apellido, esto se debía a que en 1492 España había decidido convertirse en un país *judenrein*, limpio de judíos. Aunque a ojos de la opinión internacional España no consiguiera limpiar su reputación «racial» a pesar del sos-

tenido esfuerzo histórico de depuración étnica, difícilmente se podría aportar hacia 1940 un informe fidedigno de una contaminación de sangre que se remontaba a 1490. Obviamente los nazis ignoraban este aspecto de la historia de España y, si bien Heydrich no encuentra nada que decir, pues, del linaje de Franco, inversamente, una información de limpieza de sangre fácilmente habría conseguido desenmascarar a este «ario», máximo funcionario de la burocracia racial del Reich, del que tanto Himmler como Hitler sabían que no era limpio «por los cuatro costados»[64]. El rancio abolengo del casticismo hispánico había difuminado las posibles pruebas de impureza del linaje de los Franco; la operación de depuración étnica del nazismo era aún demasiado reciente, sin embargo, como para cubrir con el manto del olvido los «pecados contra la sangre» cometidos por los padres y abuelos de los propios nazis.

A pesar de la mutua ceguera ante el papel de la limpieza de sangre en ambos etnicismos, la «cuestión judía» era indudablemente un elemento de reconocimiento histórico para la España nacionalcatólica con el nazismo. Ya en fechas tempranas, en 1933, la derecha antirrepublicana española ve en la política antijudía del nazismo parcialmente una confirmación de la historia nacional e intenta tender un puente histórico entre los Reyes Católicos y Hitler en torno a la *Judenfrage*. El mismo Ramiro de Maeztu publica en mayo de 1933 un artículo en *ABC* titulado «Hitler, los judíos e Isabel la Católica»[65]. En diciembre de 1939, a pocos meses del comienzo de la guerra mundial, el general Franco encomia públicamente la política clarividente de los Reyes Católicos, mensaje que va reiterando en varias ocasiones hasta por lo menos agosto de 1942:

> Ahora comprenderéis los motivos que han llevado a distintas naciones a combatir y alejar de sus actividades a aquellas razas en que la codicia y el interés es el estigma que las caracteriza, ya que su predominio en la sociedad es causa de perturbación y peligro para el logro de su destino histórico. Nosotros, que por

> gracia de Dios y la clara visión de los Reyes Católicos hace siglos nos liberamos de tan pesada carga, no podemos permanecer indiferentes ante esta nueva floración de espíritus codiciosos y egoístas tan apegados a los bienes terrenos que con más gusto sacrificarían los hijos que sus turbios intereses[66].

Para Franco, la expulsión de 1492 fue «un acto racista como los de hoy», la política de los Reyes Católicos era «una política totalitaria y racista, por ser católica»[67]. Según *Razón y Fe*, la Europa de 1940 rendía homenaje a la clarividencia de la España de 1492 con relación a la solución del problema judío: «El mundo nos da ahora por fin la razón, y, después de cuatro siglos, los mayores políticos adoptan el consejo de nuestros Católicos Soberanos, expulsando de sus territorios a esta raza peligrosísima»[68]. En 1939, el representante de España en Bucarest rechaza la posibilidad de tramitar el traslado a España de 50.000 familias judías que se habían convertido al catolicismo alegando que «el interés superior de España y la pureza de nuestra raza me interesan mucho más que la salvación de estos judíos, quienes de seguro, como la gran mayoría, por no decir la totalidad de sus congéneres, han sido y siguen siendo enemigos de nuestra causa, por nacionalista, cristiana y antimarxista»[69]. Es decir, aunque existían divergencias interpretativas en cuanto a la motivación y modalidad de la persecución de los judíos en ambos países (antijudaísmo versus antisemitismo), reinaba un consenso sobre el hecho de que «el judío» era el enemigo común[70], comprendido en el trinomio de la maldad: judaísmo-masonería-comunismo. Ésta fue también la postura oficial de la Iglesia española en el conflicto nacional, postura defendida desde 1936 por el cardenal Gomá, arzobispo de Toledo y primado de España. En su pastoral sobre *El sentido cristiano de la guerra*, del 30 de enero de 1937, Gomá se pregunta:

> ¿Cómo eximir de responsabilidad a quienes trajeron acá el comunismo, sistema antihumano más que antiespañol? ¿Qué daño no habrán causado a España los que la han empalmado oficialmente con judíos y masones, verdaderos representantes

de la anti-España, que nos han traído a estos momentos gravísimos[71]?

Por muy ausente que estuviera físicamente el judío del país[72], no era por ello, a ojos del bando «nacional», un enemigo menos real, identificado por completo con el «comunista» o el «rojo». Después de terminada la gran batalla de Cristo y Anticristo en suelo peninsular, el clima ideológico era propicio para el reclutamiento de jóvenes «cruzados» dispuestos a continuar en territorio soviético la lucha contra el triple mal del comunismo judeomasónico. Unos dieciocho mil españoles, reclutados en parte en las filas de la Falange y de la Acción Católica Española, se alistaron en la División Azul en 1941 para participar en la Operación Barbarroja, la invasión alemana de la Unión Soviética. Esta operación militar fue presentada en España como una «gran Cruzada» contra Rusia, con el fin de conquistar «almas para el cielo», como una lucha por «los ideales cristianos», y como destaca Ben-Dror, había en la propaganda española

> una deliberada omisión del carácter del invasor, su ideología y sus métodos. Hitler no era presentado como un enemigo del cristianismo, ni se destacaba la ideología racista que lo impulsaba, sino que aparecía como un socio legítimo al cual era lícito acoplarse para luchar contra el enemigo común, el comunismo. Si bien quedaba claro que no se trataba de una guerra santa, sino de una guerra política, la movilización de la juventud católica sólo podía ser entendida según ideales en los cuales lo religioso y lo político se complementaban[73].

El engaño no pudo ser mayor, sobre todo si tenemos en cuenta las diferentes connotaciones del «judío» en la ideología nazi en combinación con el concepto que tenía el propio Hitler de los españoles y su tradicional catolicismo. Si la tradición española veía al judío como el enemigo de Cristo y destructor de la civilización cristiana, para Hitler el judío era el «inventor» del cristianismo, como también del comunismo, ideologías creadas con el fin de socavar la civilización

europea o «aria»[74]. La aniquilación del judío y la lucha contra el comunismo se insertaban en un plan más ambicioso de Hitler que tenía como objetivo la erradicación del propio cristianismo[75]. En las *Conversaciones privadas de Hitler*, que abarcan el período desde julio de 1941 hasta finales de noviembre de 1944, coincidiendo, pues, con la consolidación del nacionalcatolicismo en España, queda patente el desencuentro o desajuste entre ambas ideologías nacionalistas unidas en la lucha contra el contubernio judeomarxista. En los citados años constatamos una creciente irritación por parte de Hitler con su viejo aliado debido a la restauración del vínculo entre el Trono y el Altar[76]. En esta evolución, que Hitler interpreta como una intriga política contra el nazismo, desempeña un papel clave Serrano Súñer, en el que Hitler ve «la personificación del cura» y el «enterrador de la España moderna»[77]. Los valores tradicionales españoles encarnados por Súñer representan, para él, la antítesis del ideal germánico defendido por el nazismo:

> Pero por desgracia en España siempre se encontrará a alguien dispuesto a servir los intereses políticos de la Iglesia. Serrano Súñer, actual ministro de Asuntos Exteriores, es una de esas personas. Ya en mi primera entrevista con él experimenté un sentimiento de repulsión, y eso que nuestro embajador, con total ignorancia de los hechos, me lo presentó como el más ardiente germanófilo de España[78].

El 11 de noviembre de 1941, Hitler discurre sobre la incompatibilidad entre Iglesia y Estado y entre ciencia y religión, vaticinando un futuro pesimista para España[79]. Mientras que sostiene que «hay que hacer comprender a la Iglesia que su reino no es de este mundo»[80], tendrá que contemplar cómo en España a las santas se les condecora con honores militares. Cuando el 5 de junio de 1942 Hitler recibe un informe según el cual Franco había concedido honores de mariscal de campo a la patrona de Segovia, santa Funicisla [sic], y nombrado generala a otra santa por su intervención milagrosa en la guerra civil, expresa su «mayor escepticismo» en cuanto a la evolución política de España[81]. Dos días después,

la conversación de sobremesa gira de nuevo en torno a la situación española:

> La situación internacional y los intereses políticos de la Iglesia católica en España hacen inevitable un enfrentamiento entre la Iglesia y el régimen de Franco, por lo que una nueva revolución entra dentro de lo posible. En un futuro no muy lejano, España bien podría tener que pagar con sangre el fracaso de no haber hecho una verdadera revolución nacional como las que se hicieron en Alemania y en Italia[82].

Y ese mismo día durante la cena, al ser informado de que las autoridades españolas habían prohibido el uniforme de la Falange en la procesión del Corpus Christi en Barcelona, Hitler afirma:

> Este tipo de cosas muestran con toda claridad que el Estado español se precipita hacia un nuevo desastre. Los curas y los monárquicos –los mismos enemigos mortales que se opusieron al resurgir de nuestro pueblo– se han unido para hacerse con el poder en España. Si estallase una nueva guerra civil, no me sorprendería ver a los falangistas obligados a hacer causa común con los rojos para liberarse de la escoria clerical-monárquica[83].

Aunque la ideología hitleriana no está exenta de contradicciones, resulta llamativo que a medida que se va consolidando el nacionalcatolicismo en España, la repulsión que siente Hitler por este régimen le hace distanciarse, en febrero de 1942, del bando que él mismo había apoyado logísticamente durante el conflicto bélico español:

> Yo no hubiera intervenido en la revolución de España de no haber sido por el peligro rojo que amenazaba a Europa. El clero se hubiera tenido que exterminar. Si esa gente recuperase el poder en Alemania, Europa se sumiría de nuevo en la oscuridad de la Edad Media[84].

Meses más tarde, en julio de 1942, con motivo de la creciente influencia de la Iglesia en la política española y la pro-

gresiva marginación de la antigua Falange, Hitler ya se inclina abiertamente hacia el bando «rojo» español, en el que ve un posible aliado junto con los falangistas auténticos en la lucha contra el poder de los ensotanados:

> Hay que tener cuidado y no poner al régimen de Franco al mismo nivel que el nacionalsocialismo o el fascismo. Todt, que emplea en sus talleres a muchos de los denominados «rojos» españoles, me ha dicho en repetidas ocasiones que estos rojos no lo son en el sentido que damos nosotros a la palabra. Se consideran a sí mismos revolucionarios por derecho propio. Y se han distinguido grandemente como trabajadores aplicados y diestros. Lo mejor que podemos hacer es conservar tantas de estas personas como podamos, empezando por los cuarenta mil que hay en nuestros campos, y conservarlos como reserva por si estallara una segunda guerra civil. Junto con los supervivientes de la antigua Falange, formarán la fuerza más de fiar de que dispongamos[85].

Aunque Hitler reivindica su responsabilidad en la victoria de Franco[86], su decepción con el régimen y con la figura del dictador es tan grande que ya está pensando en una «segunda guerra civil», en la que la División Azul podría «volver a tener un papel decisivo, cuando llegue la hora de derribar a ese régimen dirigido por curas»[87].

De acuerdo con la cosmovisión etnicista del nazismo, las críticas de Hitler a la religión cristiana se centran en la idea del universalismo, es decir, la voluntad de trascender las divisiones étnicas en la comunidad de creyentes. Este mensaje universalista, que es característico también del comunismo, le permite a Hitler acercar ambas ideologías viendo en ellas sendas creaciones judías[88]. Al difundir una ideología universalista, homogeneizadora de las etnias y «sangres» diversas que pueblan la tierra, el único pueblo-raza que subsistiría al final sería el propio pueblo judío, que se haría asimismo dueño del mundo. La única defensa contra esta estrategia de imperialismo étnico consiste en la adopción de «leyes raciales» a imitación del pueblo judío. En la ideología nazi, el imperio pertenece a la aristocracia de la sangre:

Dado que debemos cuidar siempre de conservar nuestra integridad racial, nuestras leyes deben protegernos contra cualquier infiltración, y no solamente por lo que se refiere a los judíos. Explicando al pueblo el significado de nuestra legislación racial, debemos insistir en el hecho de que esa legislación debe protegernos de toda aportación no aria.

No debe regatearse esfuerzo alguno para que el sentimiento de pertenecer a una raza se desarrolle en nuestro pueblo como se desarrolló en los romanos en tiempos de su grandeza. Todo romano estaba en posesión de un reflejo de defensa contra el mestizaje. Lo mismo ocurría entre los griegos, en la época de su apogeo; según informaciones que han llegado hasta nosotros, toda la plaza del mercado de Atenas se carcajeó cuando san Pablo habló allí a favor de los judíos. Si actualmente ya no se encuentra el espléndido orgullo racial característico de los períodos griego y romano es debido a que en el siglo cuarto los judeocristianos destruyeron sistemáticamente todos los monumentos de aquellas antiguas civilizaciones[89].

Es obvio que Hitler no conoce a fondo la historia del imperialismo español, que también se nutrió de ideas etnocráticas que iban muy en contra de la doctrina universalista cristiana. Inversamente, Hitler culpabiliza a la religión de haber abortado el proyecto imperialista alemán en siglos pasados sin darse cuenta de que, en el caso de España, el cristianismo como proyecto político no obstaculizó sino que alentó el imperialismo[90]. La construcción del imperio español a partir de finales del siglo XV corre pareja con la consolidación de un cristianismo fuertemente etnicizado, centrado en la pureza de sangre, especie de *Sonderweg* que diferenciaba a España del resto del mundo cristiano. En los debates en torno a los Estatutos de limpieza de sangre, la figura de referencia solía ser san Pablo de Tarso, predicador del universalismo cristiano. En sus críticas a la religión cristiana, Hitler se centra también en esta misma figura evangélica, en quien ve al precursor del comunismo: «La religión que montó Pablo de Tarso y que posteriormente se llamaría cristianismo, no es sino el actual comunismo»[91]. Ignorando que la desviación de la lección paulina, y el consiguiente giro etnicista, constituía

un rasgo peculiar del cristianismo hispánico, Hitler desprecia en la historia de España precisamente los aspectos que se derivan del giro etnicista y por lo tanto guardan un parentesco con el etnicismo *völkisch* predicado por él. En varias ocasiones denuncia el oscurantismo y la intolerancia que durante siglos la Inquisición había sembrado en Europa y particularmente en España. Aunque él mismo predica el fanatismo ideológico y la intolerancia étnica como condiciones para la consolidación del Tercer Reich alemán, se le escapa por completo el paralelismo histórico con la España del Imperio, en la que la Inquisición, símbolo del fanatismo y de la intolerancia, había asegurado la cohesión social, ideológica y étnica. Lo que es más, en su apreciación de España, Hitler no diferencia entre pasado y actualidad, de modo que vincula la «segunda guerra civil» –a la que, según él, se va encaminando inevitablemente este país debido al nacionalcatolicismo impuesto por Franco– con los históricos atropellos inquisitoriales contra el pueblo español:

> En Madrid, el olor nauseabundo de la hoguera de los herejes se mezcló durante más de dos siglos con el aire que se respiraba. Si en España vuelve a estallar una revolución habrá que ver en ella la reacción natural a una interminable serie de atrocidades. No se puede llegar a concebir cuánta crueldad, ignominia y mendacidad ha supuesto la intromisión del cristianismo en nuestro mundo[92].

Después de vaticinar una vez más el derrumbamiento del poder de la Iglesia en España («Y si en España la Iglesia sigue actuando como lo hace ahora, terminará en el rincón de los trastos»), Hitler pasa a ensalzar la época árabe en la historia de este país en cuanto antítesis de la España católica:

> La época árabe [...] fue la más cultivada, la más intelectual y en todos los aspectos la época mejor y más feliz de la historia de España. Le siguió el período de las persecuciones, con sus incesantes atrocidades[93].

Su acerbado anticristianismo y, sobre todo, anticlericalismo, no le impide reconocer la necesidad que puede sentir el

hombre de una dimensión espiritual en la vida, y en este caso, el islam ofrece una alternativa interesante (observemos que el Alcorán era el libro de cabecera de Himmler, el más fiel seguidor de Hitler)[94]. No obstante, lo que al fin y al cabo le atrae en el islam es el espiritualismo guerrero, la idea de Guerra Santa, ideal que había inspirado igualmente el cristianismo de las Cruzadas y de las Órdenes Militares. Fue precisamente en España, país de frontera con el islam, donde este ideal cuajó profundamente y llegó a tener una proyección imperialista:

> Sólo en el imperio romano y en España bajo la dominación árabe ha sido la cultura un factor poderoso. En este último caso el nivel de civilización alcanzado fue verdaderamente admirable; acudían a España los mayores científicos, pensadores, astrónomos y matemáticos del mundo, y allí floreció un espíritu de tolerancia humana y un sentimiento de caballerosidad de la mayor pureza. Luego, con el advenimiento del cristianismo, llegaron los bárbaros. La caballerosidad de los castellanos es herencia de los árabes. Si Carlos Martel no hubiera vencido en Poitiers –el mundo ya había caído, como ven, en manos de los judíos, ¡tan cobarde era el cristianismo!–, muy probablemente nosotros hubiéramos sido convertidos al islam, ese culto que glorifica el heroísmo y que sólo abre el séptimo cielo a los guerreros resueltos. Entonces las razas germánicas hubieran conquistado el mundo. Sólo el cristianismo les impidió hacerlo[95].

La conquista del mundo a la que España se lanzó a partir de 1492 se hizo bajo la consigna de «¡Santiago y cierra España!», habiendo hecho suya la doctrina islámica de la Guerra Santa y creado su anti-Mahoma en la figura del apóstol Santiago. Aunque en el citado fragmento Hitler asocia la proverbial «caballerosidad» española con el contacto histórico con el islam, es incapaz de percibir el trasfondo etnicista de la peculiar idiosincrasia del pueblo español. Su análisis no sobrepasa los estereotipos típicamente europeos acerca de los españoles, estereotipos que precisamente encuentran su origen en el casticismo o etnicismo característico de la Espa-

ña imperialista. Así por ejemplo, las alusiones que hace Hitler al «orgullo castellano»:

> El *amour propre*, generalmente, es un elemento de fuerza. Pero el orgullo también le puede hacer a uno perder el tren. En España, la cosa ha llegado tan lejos que los castellanos son orgullosos como reyes, aunque vayan cubiertos de harapos. Hace ya siglos que ese fenómeno les parece cómico a los españoles que reflexionan. Un castellano consiente en disparar un fusil, pero considera que rebaja su dignidad el limpiar ese fusil[96].

Este orgullo castellano, orgullo de «casta», que llega a su apogeo en el Siglo de Oro cuando triunfa la limpieza de sangre como criterio de admisión a los honores sociales, no es otro que el honor étnico que Hitler pretende infundir en el pueblo alemán, y que está vinculado con el igualitarismo *völkisch* o intracastizo fundamentado en la sangre (como lo fue también en España):

> De ese modo el alemán, gracias a sus propias experiencias, llegará a la conclusión, aun admitiendo la necesidad de una jerarquía en el interior, de que no debe haber diferencias entre los alemanes de cara al extranjero. Es igualmente preciso que el último de los alemanes considere como cosa sabida que el más joven de los aprendices, que el más modesto de los carreteros alemanes, se halla más cercano a mí que el más importante de los lores ingleses.
>
> Podrá aquilatarse la importancia de la evolución realizada en lo que se refiere a la abolición de las diferencias sociales, si se recuerda que antaño un príncipe alemán prefería desempeñar el papel de reyezuelo en un país balcánico cualquiera antes que ocupar una situación modesta en su propio país aunque fuese la de barrendero. Si se llegara a educar a Alemania en este sentido, y en primer lugar a la juventud, a inculcarle la noción de una solidaridad fanática entre compatriotas y de cada uno de ellos con respecto al Estado, el Reich alemán –como sucedió ya mil años después del derrumbamiento del Imperio romano– sería la mayor potencia de Europa[97].

Su completa ignorancia del carácter *völkisch*, etnicista, del catolicismo español le impide ver en el nacionalcatolicismo una variante de sus propios conceptos etnicistas[98]. Intuitivamente, no obstante, siente una atracción por el país, de modo que la valoración de Hitler acerca de España y los españoles va oscilando entre la admiración y el desprecio[99]. La mitología nazi se inspiró en el mundo medieval y su ideal caballeresco, y desde esta perspectiva la mirada que porta Hitler sobre los españoles traduce un sentimiento ambiguo de envidia nostálgica, tal y como se trasluce en su apreciación del *Quijote:* «El libro de Cervantes es la más genial parodia posible de un mundo que está extinguiéndose. En el fondo, las costumbres de los españoles no han cambiado nada»[100]. En otro lugar, hojeando un libro ilustrado sobre España, Hitler afirma: «Un bello país. Se puede situar en él el Santo Grial»[101].

Si el juicio de Hitler sobre el catolicismo es demoledor, peor es su juicio del protestantismo. La clave del fracaso histórico del imperialismo alemán radica, según él, en la guerra de los Treinta Años, las luchas religiosas que dividieron al pueblo alemán y con las que asocia también el problema étnico o de «nacionalidades» que aquejó al imperio habsburgo en los siglos posteriores: «No debe excluirse que al cabo de una dominación de doscientos años lleguemos a resolver el problema de las nacionalidades. En el momento en que estalló la guerra de los Treinta Años, ese problema estaba resuelto»[102]. Solucionar el «problema de las nacionalidades» significa, según Hitler, solucionar el problema religioso de Alemania, tarea que queda reservada para después de la guerra: «La guerra terminará algún día. Y será entonces cuando considere que resolver el problema religioso es la labor definitiva de mi vida. Sólo entonces quedará garantizada de una vez por todas la vida de los naturales de Alemania»[103]. La solución de este problema queda reservada para sus *Volksgenossen:* la descristianización del pueblo ario es una medida eugenésica, de curación del *Volkskörper* alemán, que le permitirá apoderarse de otros pueblos europeos: «Dicho esto, no hay motivos para que deseemos que los italianos y los españoles se liberen por sí mismos de la droga del cristianismo.

Seamos el único pueblo inmune a la enfermedad»[104]. La descristianización de Alemania es un paso hacia la recuperación de la Europa aria, es decir, la Europa antes de haber sido inoculada por los judíos con el virus del cristianismo. Su época de referencia es la Europa de las invasiones y migraciones de los vándalos, que a pesar de su reducido número consiguieron instalarse como casta gobernadora en vastas zonas del decaído Imperio romano. En un plazo de cien años quedará restaurada la Europa gótica dirigida por la aristocracia étnica, las SS:

> Dentro de cien años nuestro idioma será la lengua de Europa. Los países del este, del norte y del oeste aprenderán el alemán para comunicarse con nosotros. [...] La Europa antigua se limitaba a la parte sur de la península griega. Después Europa se confundió con los límites del imperio romano. Si Rusia sucumbe en esta guerra, Europa se extenderá al este hasta los confines de la colonización germánica. En los territorios del este, sustituiré los nombres geográficos eslavos por nombres alemanes. Crimea se llamará quizá Gothenland.
>
> A veces se encuentra entre los árabes a hombres de cabellos rubios y con ojos azules. Son los descendientes de los vándalos que ocuparon África del norte. El mismo fenómeno se da en Castilla y en Croacia. La sangre no se pierde.
>
> Nos hacen falta títulos que hagan remontar nuestros derechos hasta dos mil años atrás[105].
>
> Gracias a su método de reclutamiento, las SS constituirán un plantel de jefes. Dentro de cien años se dirigirá todo este imperio sin tener que romperse la cabeza para saber dónde se encontrarán los hombres apropiados. Lo esencial es salir de las mezquindades del espíritu de campanario. Por eso estoy contento de que nos hallemos en Noruega y en mil sitios más lejos. Los suizos no son más que un retoño del árbol germánico. ¡Los germanos que hemos perdido! Los bereberes de África del norte, los curdos de Asia Menor. Uno de ellos era Kemal Ataturk, un hombre de ojos azules, que desde el punto de vista de la raza no tenía nada en común con sus compatriotas[106].

Este ideal de restauración de la Europa gótica es la variante alemana del siglo XX sobre un tema común, compartido por la España casticista cuya época de referencia histórica fue el reino visigodo, eso sí, como símbolo de la Monarquía Católica, el ideal casticista. En la interpretación de Hitler de algunos mitos españoles más vinculados con este nacionalcatolicismo, queda eclipsado el elemento autóctono, hispano, y la leyenda de Montserrat es vinculada a la lucha entre «los moros» y «los elementos romano-germánicos»[107]. El pueblo español, por su parte, es «una mezcla de sangre gótica, franca y mora»[108]. Es de suponer que en el nuevo imperio gótico con el que soñaba Hitler el pueblo español, racialmente impuro, no tendría acceso a la casta gobernante y que las pruebas de limpieza de sangre tan laboriosamente reconstituidas por los españoles en siglos pasados serían estimadas insuficientes para demostrar una ascendencia gótica al nivel de las SS. Aunque la fecha de 1492 significa para la España nacionalista la recuperación de la España «perdida» en el 711, es decir la restauración de la España visigoda, a ojos de Hitler los «neogodos» no son estos españoles cristianoviejos que durante siglos se esmeraron por mantener puro el linaje, sino los alemanes del siglo XX cuyos derechos históricos reivindica sobre los territorios antiguamente colonizados por los germanos.

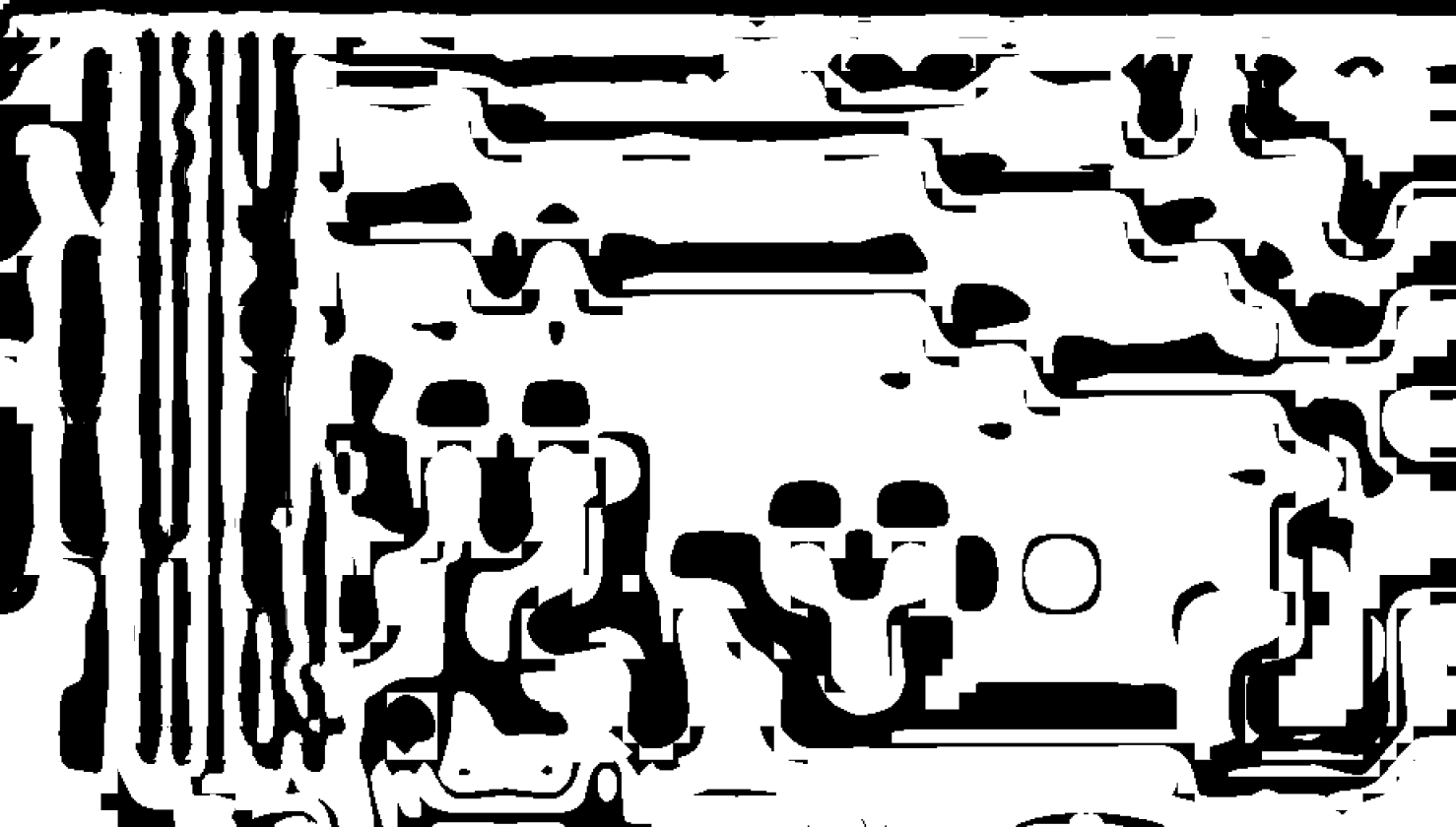
Que España, en la época nazi, apostara por una definición espiritualista del concepto de raza es lógico si tenemos en cuenta la posición marginal que ocupaban los pueblos latinos o mediterráneos en la jerarquía racial[109]. Si ya en el siglo XVI los españoles eran tenidos por «moros» y «marranos» por sus vecinos europeos, el antisemitismo hitleriano no estaba exento de peligro para los pueblos del sur de Europa. En *La Gaceta Literaria*, revista de tendencia falangista, podemos leer en julio de 1931: «Claro está que Hitler pretende justificar su odio a los hebreos con el pretexto racial de que le desprecia por ser un hombre mediterráneo, ese hombre mediterráneo a cuya mezcla atribuye el racismo de los nacionalsocialistas todos los males de la decadencia alemana»[110]. Ante el desprecio nazi, la España falangista duda entre subirse al carro del antisemitismo alemán, en la varian-

te propia española de antisemitismo religioso («Pero esto es falso, porque en el Mediterráneo existe también la hostilidad hacia el hebreo, aunque sea bajo la forma de un fenómeno religioso»[111]), o bien enfatizar que el racismo alemán mimetiza el racismo judío, que es, como nos explica Maeztu, incompatible con el carácter español («Este concepto racista les hace a los "nazis" chocar fundamentalmente con *lo judío*. No sólo porque *lo judío* es de otra raza, y de una raza morena, sino porque el *Genio de Israel* es también *racista*, basado en una *continuidad de sangre*, en un *jus sanguinis;* Los *judíos* son los hitlerianos de Oriente. Por eso chocan tanto un *racismo* con el otro *racismo*»[112]). Serrano Súñer vio venir el peligro del germanismo triunfante y, anticipando una posible victoria de los nazis, intentó construir en plena guerra mundial un frente de pueblos latinos, la Unión Latina, entre la Francia de Pétain, la Italia de Mussolini y la España de Franco, es decir, entre los tres países mediterráneos ideológica aunque no racialmente afines al nazismo[113].

Aunque, debido a su hándicap racial, España no tenía más remedio que mantenerse al margen del debate racial en el escenario internacional, sí hubo intentos de elaborar una doctrina racial para uso interno, permitiendo diferenciar a la auténtica España «nacional» de la anti-España. En agosto de 1936, José Antonio Primo de Rivera escribe su *España: germanos contra bereberes*, obra en la que explica la historia nacional como la lucha secular de la aristocracia germánica formada de «una minoría aria de gran raza –los godos» contra la España popular, de origen bereber[114]. Igualmente la obra del psiquiatra Vallejo Nájera ofrece una interpretación racial de la guerra civil: «Hoy como durante la Reconquista, luchamos los hispano-romano-godos contra los judeo-moriscos. El tronco racial puro contra el espúreo». Eso sí: «El tronco racial del marxista español es judeomorisco, mezcla de sangre que le distingue psicológicamente del marxista extranjero, semita puro»[115]. No sólo se recurre a una original síntesis del tradicional casticismo con las ideas nuevas del nazismo para explicar este nuevo choque entre «las dos Españas» que es la guerra civil. La peculiar fusión también aparece en las distintas regiones penin-

sulares, donde igualmente se teoriza sobre la identidad regional partiendo de una mezcla de casticismo y nazismo[116], mostrando las imperfecciones que seguían subsistiendo en el *Volkskörper* español a pesar de la laboriosa y sostenida política etnicista emprendida por la Monarquía española desde los Reyes Católicos.

Como tapices flamencos...



Este estudio de antropología comparada no pretende ser un análisis exhaustivo de las contigüidades fenomenológicas entre el nazismo y el casticismo en cuanto a su peculiar cosmovisión y antropología. Los rasgos analizados bastan para caracterizar a ambos movimientos como inspirados en una cosmovisión radicalmente etnocentrista que, partiendo de un enamoramiento narcisista con proyección mesiánica, pretende recrear el orden mundial. En un orden lógico, a la exportación global de la propia imagen como ideal humano le precede la radical depuración del cuerpo nacional en el proceso de elaboración de un cuerpo social totalmente «sincronizado».

Antes de concluir la depuración «racial» del cuerpo nacional alemán, Hitler se lanzó a la conquista de Europa y fue la situación de conflicto bélico mundial creado por el propio impulso etnicista de los nazis la que urgió, de acuerdo con la lógica hitleriana, una acelerada finalización del programa de depuración nacional. Y antes de haber conseguido «sincronizar» plenamente a los conversos dentro del cuerpo social cristiano, la España casticista se embarcó en una acción misionera global, situación que fomentó la percepción de los moriscos como una peligrosa quinta columna, una amenaza interior, que convenía eliminar. Con relación al «problema morisco», la perturbación de la secuenciación lógica del proyecto etnicista fue denunciada con una imagen que delata inequívocamente la visión del Otro en términos animales, donde el Otro doméstico es equiparado con bichos o alimañas –destinados a una aniquilación ignominiosa y por nadie deplorada– y el proyecto imperialista con una gloriosa partida de caza mayor:

> Andamos a convertir los infieles del Japón, de la China y de otras partes y provincias remotíssimas que aunque es obra buena y muy santa parece que es como si uno que tiene la casa llena de víboras y escorpiones no pusiera cuidado en limpiarla dellos, y dejando en tan evidente peligro a su mujer e hijos se fuere a cazar leones o avestruces a Africa por tenerlo por caza mayor, más real o más cierta[1].

La ambición global, que se deriva de la perversión ideológica de un proyecto nacional llevado a sus últimas consecuencias, arrastra en el curso de su malograda realización a sociedades enteras, aniquilando a pueblos ajenos y sembrando la muerte y la división en la suya propia. El interés del estudio comparado del nazismo y casticismo radica en el carácter extremo con el que este mecanismo se presentó en ambos momentos históricos –muy diferentes entre sí– y de ahí la distancia que la perspectiva comparada nos permite adoptar frente a los aspectos circunstanciales de ambos casos. Si hacemos abstracción del soporte ideológico circunstancial, religión en un caso, raza en otro, no resulta muy difícil reconocer en la actualidad contemporánea paralelismos con el mecanismo del narcisismo identitario estatal de convicción mesiánica y proyección global. Al igual que en el caso inquisitorial, la perversión del mecanismo que hemos analizado no significa per se que el principio ideológico en el que éste se sustenta sea intrínsecamente perverso.

Un elemento funcional del narcisismo estatal es la referencia a la racionalidad –una racionalidad identificada con «lo esencial diferente» del propio pueblo– como argumento justificador de la empresa de crear un nuevo orden nacional y global. Tanto la España casticista e inquisitorial como la Alemania nazi estuvieron convencidas de que sus proyectos etnopolíticos obedecían a criterios racionales. La confrontación entre ambos proyectos permite valorar el carácter profundamente relativo de la «racionalidad» con la que ambos etnicismos justificaban sus empresas nacionalistas e imperialistas. Si para la España casticista la capacidad de creer en dogmas como la Trinidad, la Inmaculada Concepción o la Transubstanciación era el criterio con el que se medía la «ra-

zón», para Hitler, al contrario, el cristianismo significaba «un invento de mentes enfermas» y, valorado de acuerdo con su propia norma racial, estimaba que «un negro con sus tabúes es abrumadoramente superior al ser humano que cree seriamente en la transubstanciación. [...] Los alemanes se destrozaron mutuamente durante treinta años sólo para discernir si tenían que comulgar bajo las dos especies o no. No hay nada más bajo que este tipo de nociones religiosas»[2]. El choque extremo entre ambas visiones nos incita a reflexionar, desde la contemporaneidad, sobre lo que Taguieff llama el «realismo trágico» de la «heterogeneidad de valores» y el hecho de que «cada uno, dentro de los límites estrictos de su propio sistema de valores sólo ve la barbarie en el ojo de su vecino del sistema opuesto»[3].

El nuevo orden étnico que el nazismo creó quedó reflejado en la simbología clasificatoria del «material humano» que poblaba el universo concentracionario: presos políticos, criminales, inmigrantes, testigos de Jehová, homosexuales y asociales, todos a su vez subdivididos de acuerdo con el criterio ario/no ario. A las poblaciones «no arias» se les aplicaba un complejo esquema taxonómico, en virtud de la pureza de la sangre, que en el caso de los gitanos podía variar desde la mención Z (gitano de «raza» pura) hasta las combinaciones ZM+, ZM, ZM1, ZM2 y ZM– (esta última categoría de *Mischling* abarcaba a los que tenían un solo bisabuelo gitano). En la categoría NZ, por fin, se encontraban los individuos que, aunque no tenían «sangre» gitana, compartían su estilo y modo de vida caracterizado por el nomadismo[4]. También la terminología casticista se mostró creativa a la hora de acuñar nuevas taxonomías humanas, partiendo de una dicotomía básica que dividía a la humanidad en «fieles» e «infieles». En el Nuevo Mundo, el colonialismo español hizo tabla rasa de la diversidad étnica existente, y, partiendo de un equívoco geográfico, abarcó a los recién descubiertos en una categoría amplia de «indios», a los que se fueron aplicando a su vez nuevas subdivisiones desde una perspectiva etnocéntrica: los «indios de razón», que no opusieron resistencia a la dominación cristiana y eran sometidos al régimen de encomienda, y los «indios de guerra», contra los que se li-

braba la «guerra justa»[5]. Conforme iba ganando terreno la visión utópica del indio, el nuevo orden étnico americano se escindió en dos «Repúblicas», la de los indios y la de los españoles, cuya diversidad creciente necesitaba el desarrollo de una taxonomía más refinada para reflejar los cruzamientos biológicos entre las castas. Las experimentaciones étnicas del nazismo y del casticismo no significaron una remodelación efímera del orden mundial, sino que lo afectaron de forma duradera e irreparable.

La traducción, o la ausencia de ella, forma parte de las estrategias etnonacionalistas e imperialistas analizadas en este estudio. La lengua es el arma de la dominación, la compañera del imperio. El marco jurídico casticista por el que se impuso el Nuevo Orden cristiano en los territorios americanos, consistió en el antes citado procedimiento del Requerimiento basado en la no-comunicación. Y para muchos deportados de la Alemania nazi, la llegada al campo de concentración significaba una brutal confrontación con la nueva lengua imperial de cuyo entendimiento dependía su supervivencia[6]. El imperio no traduce, son los otros a quienes les incumbe traducirlo. Kamen, en su libro *Spain's road to Empire*, destaca el desequilibrio entre las traducciones a y desde el español en la Europa de los siglos XVI y XVII[7]. Mientras que abundaban las traducciones al alemán, inglés, neerlandés o italiano, fueron muy escasas las traducciones al español, limitándose en general a ciertos géneros específicos, como la literatura mística flamenca. Algunas ausencias en la política traductora del imperio son notables, como la del Adagio «Bellum» de Erasmo, su radical alegato contra la guerra, en el que define a los turcos como semicristianos, lo que convierte este texto en subversivo, incluso para españoles como Las Casas, que defendían un casticismo pacifista[8].

Si de acuerdo con cierta corriente en traductología, por traducción se entiende todo producto que la cultura meta considera como tal, la actitud de los nazis frente a las traducciones alemanas de obras flamencas u holandesas resulta significativa. Considerados sus autores como pertenecientes al ámbito racial germánico, estas obras apenas eran vistas como traducciones, siendo presentadas, al contrario, como

ramas de la literatura alemana, «Zweige unserer Literatur»[9]. La apropiación de la literatura de los pueblos germánicos y su naturalización mediante la traducción era congruente con la ambición imperialista del nazismo con respecto a estos territorios y poblaciones que pretendía engullir. Por otra parte, de acuerdo con la cosmovisión *völkisch*, toda producción literaria escrita originalmente en lengua alemana de la mano de un autor judío llevaba el sello de «traducido del hebreo». La exclusión étnica del «no ario» quedaba, pues, reflejada en la teoría nazi de la traducción estimándose ipso facto como traducciones las producciones culturales en lengua alemana por parte de autores judíos. En general, con su ideal de un orden mundial basado en etnias puras y su política de segregación étnica como garante de la preservación de la esencia de cada pueblo, el nazismo repudiaba y condenaba la traducción, que exponía al *Volk* al contacto con culturas ajenas, *volksfremd*, como una actividad contaminante, productora de impurezas, de híbridos que no encajaban en su peculiar cosmovisión[10].

El proceso de naturalización de las obras en lengua neerlandesa durante el nazismo contrasta con la percepción inversa que después del Holocausto ciertos traductores han mantenido en cuanto a la posibilidad de traducción entre ambos universos. En la nota introductoria de la traducción neerlandesa de las memorias de Rudolf Höss, la traductora nos advierte del carácter intraducible de esta obra. En primer lugar, por su espíritu, que bloquearía inevitablemente la empatía entre traductor y autor, empatía necesaria para hacer una buena traducción. En segundo lugar, por la lengua en que estaba redactada: «Gran parte del lenguaje de Höss, este abominable alemán nazi, felizmente no se puede trasladar al neerlandés. No tenemos equivalentes para esta terminología cuasi culta, estas cuasi profundidades melodramáticas, esta cáustica e histérica jerga disciplinaria»[11]. Después del Holocausto, el nazismo se ha convertido en paradigma de lo intraducible. Si el hombre se distingue del animal gracias a la «razón», expresada en el habla, la bestialidad característica de los actos cometidos por los nazis despojaría asimismo su lenguaje, su habla, de aquella función: la jerga del nazismo

no es un instrumento de expresión de la razón como calidad distintiva del hombre. Por lo tanto, no resulta traducible a otros idiomas humanos. De acuerdo con esta visión, los límites de la traducibilidad los definen los límites de lo humano.

No obstante, si bien las atrocidades cometidas en nombre del nazismo o del casticismo nos parecen indignas de seres que se autodistinguen del resto de los seres vivos en función de su capacidad racional, el proceso de construcción etnonacional que condujo a dichos desvaríos no se dejó guiar, como hemos visto, por la emoción o los instintos, sino que estaba imbuido de «racionalidad», una racionalidad puesta al servicio de la consecución de un nuevo orden mundial presentado como «pacificación» de las relaciones entre los pueblos. Las Ordenanzas de Felipe II de 13 de julio de 1573, que consagran el principio de segregación residencial entre indios y españoles en el Nuevo Mundo, prohíben rigurosamente el término de «conquista», que, en adelante, queda sustituido por el de «pacificación»[12]. Y en la década de 1590 este mismo monarca declaró: «Pongo a Dios por testigo que nunca moví guerra para ganar más reinos, sino para conservarlos en religión y paz»[13]. En Alemania, el Reichstag debatió, en 1895, una proposición de ley presentada por el grupo antisemita que pretendía expulsar a los judíos del país. En su exposición de alegatos, el portavoz del grupo declaraba que «lo que queremos es establecer una separación pacífica y racional entre los judíos y los alemanes»[14]. Cuando apenas cuatro décadas más tarde Hitler llega al poder, tendrá la ocasión de ejecutar el plan racional de pacificación con consecuencias desastrosas para la humanidad entera. El traductor al castellano de *Mein Kampf*, en su prólogo a la segunda edición publicada en plena guerra civil española, destaca que «La Nación Alemana, interiormente consolidada bajo la égida nacionalsocialista, se ha convertido en el mejor baluarte de la paz europea», invocando las reiteradas referencias de Hitler al anhelo de paz del pueblo alemán y trazando un paralelismo con la lucha del Generalísimo Franco[15]. En 1946 Orwell escribió: «En nuestros tiempos, los discursos y escritos políticos son en su mayor parte la defensa de lo indefendible... Indefensas

aldeas se bombardean desde el aire y sus habitantes son arrojados a la campiña; el ganado es aniquilado con ametralladora, y el fuego de bombas incendiarias arrasa las chozas y viviendas: y a eso se llama pacificación». Y aproximando el contexto colonial hispánico al contexto contemporáneo, Lewis Hanke puntualiza: «Un satírico moderno como George Orwell [...] probablemente vería en la ley de 1573, que suprimía la palabra "conquista" sustituyéndola por "pacificación", para designar la intervención española en América, una espléndida oportunidad para que su Ministerio de la Verdad elaborase otro lema: "La conquista es la pacificación"»[16].

El fundamento de racionalidad y pacifismo aparente, los términos positivos, idealistas hasta lo utópico en que quedaron formulados sendos proyectos etnopolíticos, y el marco jurídico-burocrático en que se apoyaron, explican que la imagen real de sus responsables políticos difícilmente coincida con la de unas bestias salvajes, hombres animalizados como existían en la fantasía de las víctimas. En su juicio celebrado en 1961-1962, Eichmann, alegando su más estricta obediencia profesional al marco jurídico estatal dentro del cual había actuado en la época nazi, dirá en su declaración final «No soy el monstruo en que pretendéis transformarme... soy la víctima de un engaño»[17], y de hecho, los jueces rechazaron la descripción que había hecho el fiscal quien había pintado al reo como «un sádico pervertido»[18]. La visita de Himmler al campo de Auschwitz en julio de 1942 hizo descubrir a los prisioneros un hombre con sorprendentes calidades humanas[19], y el mismo retrato «humano» de Himmler aparece en las memorias de Felix Kersten, quien también nos retrata a Rudolf Hess como un hombre «modesto, amable y agradecido»[20]. De un modo análogo, en su análisis de la figura del inquisidor español, Bartolomé Bennassar, confrontando la imagen con la realidad, llega a la conclusión de que

> nuestros inquisidores son hombres. Con algunas excepciones (como la de Lucero, que sublevó a Córdoba contra él), no son monstruos. Ni santos. Simplemente hombres con sus debilida-

des, sus complacencias, sus pequeñeces, sus movimientos de generosidad, sus gestos de piedad, sus pasiones y sus gustos, sus negligencias, sus ridiculeces. [...]

Algunos de ellos eran violentos o incluso brutales, otros eran codiciosos, otros no querían renunciar a los placeres de la carne. Podían amar la música, la danza, la poesía y citar a Góngora. Y si entre ellos había sádicos, otros eran accesibles a la piedad, capaces de generosidad. Hombres en fin que vivían su época, nada más y nada menos[21].

«Hombres que vivían su época.» La indudable condición humana de los máximos responsables de los crímenes perpetrados en nombre del ideal etnonacionalista es lo que Hannah Arendt quiso expresar en su controvertido juicio sobre la banalidad del mal:

Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales. Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y de nuestros criterios morales, esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas, por cuanto implicaba que este nuevo tipo de delincuente –tal como los acusados y sus defensores dijeron hasta la saciedad, en Nuremberg–, que en realidad merece la calificación de *hostis generis humani*, comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad[22].

Los perpetradores, por muy inhumanos que fueran sus actos, eran hombres, y por lo tanto su lenguaje no pertenece a una realidad intrínsecamente distinta de los demás lenguajes humanos. Concluir su intraducibilidad responde a una decisión ideológica que permite adoptar la cómoda posición de observador externo, no la del antropólogo que reconoce la humanidad compartida con su «objeto» de estudio, sino la del biólogo que observa una especie animal.

En el segundo libro del *Quijote*, Cervantes compara la traducción de una lengua a otra con unos tapices flamencos mirados por el revés, «que aunque se veen las figuras, son lle-

nas de hilos que las escurecen, y no se veen con lisura y tez de la haz». En nuestra traducción antropológica nos ha interesado descubrir, precisamente, el revés de la tapicería, examinar de cerca el trabajo del tejedor y ver cómo el etnicismo político va distribuyendo los hilos a fin de construir sus figuras, que engañosamente parecen lisas y perfectas[23]. El proyecto político etnonacionalista extiende la antropología aristotélica a la colectividad, persiguiendo un modelo de nación organicista e hilemórfica, basada en el dualismo de cuerpo y alma, *Volkskörper* y *Volksgeist*. Este modelo de sociedad tiende a la nacionalización total de los que son reconocidos como coétnicos *(Volksgenossen)* e imperiosamente incluidos en el proyecto político. En su dimensión material, física, el coétnico se convierte en célula funcional, genéticamente idéntica, de un solo cuerpo nacional, el *Volkskörper*. En su dimensión espiritual, el coétnico ve sacrificada su alma, su razón individual, a favor de una razón colectiva, la del Estado, el *Volksgeist*. Igualmente queda colectivizada y etnicizada su dignidad personal, su honor, en función de su contribución a la pureza del cuerpo nacional. Lo que nos muestra el revés de la tapicería es el deseo mimético que se esconde en el corazón del proyecto etnonacionalista: el *Volkskörper*, que a fuerza de buscar su propia esencia, termina descubriendo al Otro en sí mismo. El revés de la tapicería nos descubre también que, por muy diferentes que parezcan a primera vista las estrategias etnicistas de la España inquisitorial y casticista y de la Alemania nazi, al final ambas dinámicas terminan por coincidir: si la estrategia política hispánica a partir de 1492 se caracteriza por la opción asimilacionista de cara a las minorías, acaba adoptando a su vez la estrategia segregacionista, estrategia por la que el nazismo había optado desde los inicios. Por fin, el revés de la tapicería saca a la luz el efecto suicida del narcisismo étnico, que, debido a su carácter insaciable, termina arrastrando al *Volkskörper* a su propia ruina.

En España, el procedimiento de colectivización identitaria y homogeneización nacional, la *Gleichschaltung*, ha estado siempre bajo tensión, ya que los extremos de exclusión étnica a los que condujo estuvieron doctrinalmente reñidos

con el principio cristiano en que se inspiró la «razón de Estado». El concepto cristiano del cuerpo místico no reconoce distinciones étnicas en su seno, de ahí que las persecuciones y expulsiones de cristianos no étnicos (judeoconversos, moriscos) a lo largo de la historia española significaran sendas victorias del etnicismo estatal y social sobre las posiciones teológicas defendidas por Roma. Esta tensión entre el empuje etnonacionalista y su propio principio inspirador, el cristianismo universalista, se tradujo institucionalmente en la tensión entre, por un lado, la tenaz política de asimilación impuesta por las autoridades y ejercida por la Inquisición y, por otro, los Estatutos de limpieza de sangre, nacidos desde la base y no coordinados ni impuestos desde el poder monárquico. Estrictamente hablando, en un modelo estatal etnicista, la *Gleichschaltung* como procedimiento de construcción nacional sólo es posible de cara a los étnicamente puros: los de «sangre» diferente jamás pueden ser plenamente «sincronizados» porque el mismo modelo politicosocial les excluye irremediablemente. Ésta fue la tragedia de la España inquisitorial. Por mucho que la Inquisición y las medidas de asimilación forzosa intentaran uniformizar a la población, los Estatutos de limpieza de sangre impedían la exitosa conclusión del proceso de homogeneización[24]. En *Le passé d'une illusion*, el historiador francés François Furet define al nazismo como «patología de la diferencia», mientras que el comunismo sería la «patología de lo universal»[25]. Debido a su contexto histórico, la patología de la España inquisitorial, en cambio, muestra un cuadro médico más complejo debatiéndose dramáticamente entre dos polos incompatibles. Por un lado, la cristiana razón que le inspira, la empuja hacia la defensa de lo universal, por otro lado, la proximidad del «infiel», que históricamente ha moldeado y vertebrado el casticismo, la hacen inclinarse hacia la defensa de lo particular[26].

La sociedad etnonacionalista, que exalta la unidad y uniformidad colectiva de cuerpo y alma, es incapaz de tratar con la diversidad. En su seno tan sólo cabe una razón de Estado, una ley que rige para todos, una sola norma de «buen ejemplo». La transformación de España hacia un Estado-Nación a partir de 1492 borró durante siglos la memoria de

que otro modelo de sociedad había sido posible en la península, un modelo donde varias leyes convivían bajo la autoridad de un solo monarca, donde el cuerpo místico aún no era coextensivo con las fronteras estatales y donde una única razón de Estado aún no había suplantado de forma exclusiva a la razón individual. Aun sin idealizar ingenuamente la llamada época de la Convivencia, cabe reconocer que el nuevo orden social creado a partir de 1492 es algo más que un simple cambio de matiz[27]. El nuevo modelo político del Estado-Nación nace de un proceso racional de homogeneización social y expulsión de todo cuerpo que se deje guiar por una ley, por una razón diferente. A pesar de todo, la «restauración de España» bajo la bandera cristiana y la progresiva uniformización religiosa del país no logró colmar los anhelos del etnonacionalismo y, en vez de marcar el punto final de un proyecto político que se podía suponer plenamente realizado, inauguró una larga etapa de disensiones internas bailando al impulso de un ideal etnicista suicidamente utópico.

Con su sutil ironía Cervantes bien había advertido contra los peligros de la sinrazón a la que conduce el obstinado cumplimiento de la razón de Estado[28]. Aunque la advertencia de Cervantes indudablemente se cumplió en la historia nacional, no se logró erradicar la convicción quevediana de que España, guiada por una razón cristiana, estaba protegida contra la sinrazón de Estado, peligro que tan sólo acechaba a los estados alejados de la *Política de Dios, gobierno de Cristo*[29]. Apoyándose en esta misma convicción tradicional, la España franquista contempló la sinrazón de la Alemania nazi como algo exótico, refugiándose en la ilusión de una inmunidad histórica y oponiendo erróneamente, como dos realidades antitéticas, la cristiana razón del casticismo a la razón racial del nazismo[30]. La relativa proximidad histórica del Holocausto ha convertido la discriminación racial, el racismo propiamente dicho, en el Mal absoluto, hasta el punto de impedirnos ver en él una variante –propia del contexto histórico en el que ocurrió– de una política nacionalista con proyección imperialista, inspirada en el narcisismo étnico. ¿En qué aventaja la doctrina etnonacionalista española del siglo XVI a la alemana del siglo XX? Por muy universalista

que fuera el mensaje cristiano, una vez convertido en razón de Estado, en principo vivificador del «cuerpo nacional», su capacidad de selección, expulsión y exterminación étnica no fue menos eficaz que el embrollo científico de un impracticable concepto racial. Que el nazismo franqueara la barrera última en el proceso de discriminación, segregación, exclusión y expulsión, pasando a la aniquilación física, no estaba en sí condicionado por el principio racial en que se inspiró. A pesar de que la «cristiana razón» de la España inquisitorial condenaba el homicidio, el juridicismo inquisitorial supo encontrar la vía legítima para matar en nombre de la religión.

En contra de los que oponen la cristiana razón del casticismo a la razón racial del nazismo, cabe tener en cuenta, además, que las mismas ideas etnonacionalistas expuestas en *Mein Kampf* son indisociables del legado judeocristiano. A pesar del anticristianismo y antijudaísmo fanáticos de Hitler, en *Mein Kampf* la cosmovisión étnica del mundo, aunque empíricamente fundada en las leyes naturales, está anclada en una cosmovisión religiosa[31]. Para Hitler, el ateísmo no significa otra cosa que «una vuelta a la condición de animal»[32]. Hermann Göring define las leyes raciales de Nuremberg como coherentes con la voluntad de Dios y el mundo por Él creado: Dios creó un mundo multiétnico porque no quiso que todos los hombres fueran iguales. El igualitarismo interétnico y el mestizaje suponen una infracción a las leyes naturales y, por lo tanto, una ofensa a Dios[33]. En este orden natural de creación divina no hay lugar para los productos híbridos nacidos del contacto entre las etnias, el pueblo mestizo o bastardo, el *Mischmaschvolk*. El hombre creado por Dios a su imagen y semejanza es el hombre étnicamente puro. La indivisibilidad y pureza esencial de la comunidad nacional la convierten en espejo de lo divino, del Dios de la tradición monoteísta. La pureza étnica participa, pues, de la esencia divina caracterizada por lo Eterno, lo Bello, lo Bueno, cualidades de lo Puro y lo Uno. La ruptura con este orden natural y divino significaría la pérdida de estos valores: la desaparición de la humanidad, la infelicidad, la monstruosidad y el Mal[34]. La sustancia capaz de romper la homo-

geneidad, la pureza étnica, es la sangre ajena a la comunidad nacional, el *Volkskörperfremdes Blut*[35]. Corrompida la sangre, se fracciona el cuerpo nacional y se pone fin a la ciega sumisión del individuo a la razón colectiva del Estado. De ahí que la mezcla de sangres, el mestizaje étnico, se describa en términos de contaminación patológica, de envenenamiento tóxico con efectos letales para el organismo colectivo. Velar por la conservación de la pureza de sangre se convierte, así, en objetivo prioritario del Estado: «El Estado nada tiene que ver con un criterio económico determinado o con un proceso de desarrollo económico [...] sino que es la organización de una comunidad de seres moral y físicamente homogéneos, con el objeto de mejorar las condiciones de conservación de su raza y así cumplir la misión que a ésta le tiene señalada la Providencia. Esto y no otra cosa significan la finalidad y la razón de ser de un Estado»[36].

Aunque nuestro análisis apunta en ocasiones a la continuidad histórica entre el casticismo y el nazismo en cuanto percepción del hombre y de la sociedad, no ha sido nuestra intención el descubrir una continuidad sistemática en el pensamiento político y antropológico europeo. Más bien fueron las abrumadoras analogías fenomenológicas, al estilo de Yerushalmi, las que guiaron nuestra atención en el curso de este estudio. No obstante, la misma adopción de una perspectiva de *longue durée* descubre indudablemente una continuidad en la historia europea. El análisis de Traverso, que busca en la Ilustración y la Revolución francesa las premisas de la violencia nazi, se queda sistemáticamente corto para quien conozca la historia de España y se niegue a ver a este país como una isla incomunicada en el conjunto europeo. Aunque es cierto que, al igual que la Alemania nazi en el siglo XX, la historia peninsular en su dimensión casticista presenta rasgos propios con respecto a Europa, el *Sonderweg,* el camino peculiar recorrido por ambos países en ciertos momentos de su historia, siempre estuvo encauzado por y rodeado del paisaje intelectual y cultural de la Europa cristiano-occidental. Un elemento histórico de enlace entre casticismo, nazismo y Europa es, indudablemente, la dinastía de los Habsburgo. Invariablemente, los que hayan hecho el balance histórico de Es-

paña han ido a buscar las causas de la decadencia o grandeza del país en la época de la Casa de Austria. Asimismo, el programa político de Hitler, tal y como él mismo lo esboza en *Mi lucha,* parte de una crítica del Imperio austrohúngaro y la política de los Habsburgo. Sin ánimo de buscar aquí ningún vínculo causal aducimos este paralelismo para recordar los lazos históricos que insertan a ambos países en un ámbito europeo común. La España habsburga continuó y perfeccionó el proceso de construcción etnonacional emprendido por los Reyes Católicos, caracterizado por un sostenido esfuerzo de depuración, disciplinamiento y sincronización del cuerpo nacional, así como de aumento y conservación del Estado al servicio de la «razón cristiana». Mientras tanto, el Imperio austrohúngaro seguía siendo un mosaico variopinto de pueblos muy diversos sin unidad cultural, lingüística, a lo que se vino a añadir, en cierta medida, la división religiosa. Es contra la herencia habsburga, este conglomerado de pueblos diversos *(Nationalitätenstaat)*[37] unidos por un patriotismo dinástico, contra la que Hitler concibe su proyecto político etnonacionalista. Los dos primeros párrafos de *Mi lucha* conllevan ya en síntesis el programa que apenas una década más tarde él mismo pudo poner en ejecución:

> Considero una predestinación feliz haber nacido en la pequeña ciudad de Braunau sobre el Inn; Braunau, situada precisamente en la frontera de esos dos Estados alemanes, cuya fusión se nos presenta –por lo menos a nosotros los jóvenes– como un cometido vital que bien merece realizarse a todo trance.
>
> La Austria germana debe volver al acervo común de la patria alemana, y no por razón alguna de índole económica. No, de ningún modo, pues, aun en el caso de que esa unión considerada económicamente fuese indiferente o resultase incluso perjudicial, debería llevarse a cabo a pesar de todo. PUEBLOS DE LA MISMA SANGRE CORRESPONDEN A UNA PATRIA COMÚN. Mientras el pueblo alemán no pueda reunir a sus hijos bajo un mismo Estado, carecerá de un derecho, moralmente justificado, para aspirar a una acción de política colonial. Sólo cuando el Reich abarcando la vida del último alemán no tenga ya la posibilidad de asegurar a éste la subsistencia, surgirá de la

necesidad del propio pueblo la justificación moral de adquirir posesión sobre tierras en el extranjero. El arado se convertirá entonces en espada y de las lágrimas de la guerra brotará para la posteridad el pan cotidiano[38].

El proyecto que propone Hitler en estos párrafos, partiendo de la herencia insatisfactoria del Imperio austrohúngaro, coincide con el realizado por los Reyes Católicos y continuado por sus herederos de la dinastía habsburga: restauración de la España «perdida», tanto en su dimensión política, territorial como etnorreligiosa, seguida de la «acción de política colonial» en la que la espada sustituyó al arado y aseguró durante varios siglos «no solamente a la España, mas a todos los cristianos [...] refrigerio y ganancia»[39] brotados de las lágrimas de la guerra.

La traducción desempeñó un papel fundamental en la configuración histórica de este marco europeo, cristiano-occidental, en el que se insertan tanto el nazismo como el casticismo. La identificación con el cristianismo significó para Europa la identificación con un libro, las Sagradas Escrituras, opción que la colocaba en una relación dialéctica con judíos y musulmanes. Y fue la polémica originada en torno a la traducción de ese mismo libro la que produjo posteriormente una división interna en la Europa cristiana. La histórica proximidad con los Otros del cristianismo (judíos y musulmanes) explica la peculiar identificación étnica de España con la religión cristiana, y es esta férrea identificación con el cristianismo la que explica, a su vez, la gran resistencia que opuso España a la traducción de los textos sagrados, en la que veía una posible fuente de contaminación y conducto de impurezas. Aparte de la Biblia, otro texto religioso –de doctrina tridentina–, el Catecismo Romano, publicado en latín durante el reinado de Felipe II, tan sólo consiguió ver la luz en lengua castellana en la época de Carlos III, habiéndose retrasado durante más de dos siglos la traducción por estimar el Santo Oficio que el texto (tanto el original como la traducción) podía sugerir erróneamente que «judíos, sarracenos o de cualquier otra secta» no estaban vinculados por el precepto del bautismo como condición para poder conseguir la

vida eterna[40]. Mientras que la Inquisición española, mostrándose más papista que el papa, se permitía el atrevimiento de cuestionar la pureza doctrinal de un texto emanado del Vaticano, unas décadas atrás el alemán Lutero había defendido su traducción de la Biblia frente a los «asnos papistas». En su famosa «Misiva sobre el arte de traducir» *(Sendbrief vom Dolmetschen)* de 1530, Lutero explica su estrategia traductora domesticadora, «germanizante», que consistía en «prescindir de la materialidad de la letra e intentar dar con la expresión corriente alemana que equivalga al hebreo»[41]. A la atrevida empresa de Lutero, quien con su polémica traducción de la Biblia produjo una ruptura en la Europa cristiana, Hitler atribuía el inicio de la decadencia del *Volkskörper* alemán y el fracaso histórico de su construcción nacional:

> Es lamentable que hubiera que traducir la Biblia al alemán, y que por ello la totalidad del pueblo alemán se viera expuesta a ese galimatías judío. En la medida en que la sabiduría, en especial la del Antiguo Testamento, se mantenía esclusivamente en el latín de la Iglesia, apenas había peligro de que las personas sensibles fueran víctima de ilusiones debido al estudio de la Biblia. Pero desde que la Biblia pasó a ser de propiedad de todos, muchísimas personas vieron abrírseles líneas de pensamiento religioso que, especialmente acompañadas de la meditación persistente y un tanto melancólica característicamente alemana, las convertía con frecuencia en maníacos religiosos[42].

En 1926, el año en que Hitler publicó el segundo tomo de su propia biblia, *Mein Kampf*, en el que desarrolla plenamente sus ideas acerca del Estado *völkisch*, el filósofo judío alemán Franz Rosenzweig, después de haber pasado él mismo por la experiencia de realizar, junto con Martin Buber, una nueva traducción de la Biblia en lengua alemana, proponía la traducción de la Biblia como eficaz antídoto contra el nacionalismo etnicista, el medio para sacar a la comunidad *völkisch* de su aislamiento narcisista. En 1917, en plena guerra mundial, Rosenzweig había definido la traducción como el verdadero objetivo del espíritu, «das eigentliche Ziel des Geistes»[43]. Muy al contrario de su contemporáneo Hitler, la

experiencia de Rosenzweig en la Gran Guerra, las masacres del frente, habían despertado en él la determinación de combatir los nacionalismos de *Blut und Boden* con su trabajo de traductor, contribuyendo a revelar la unidad intrínseca de todas las lenguas en la Lengua Una. Cada traducción de la Biblia, en este sentido, significaba un paso más en el camino hacia la Redención[44].

Como partícipes de una misma área civilizacional, el etnicismo que caracteriza la construcción nacional de España desde finales del siglo XV y el proyecto nazi del siglo XX abreva de fuentes comunes: el cristianismo y el goticismo[45]. La combinación de ambos componentes –con dosificación variable– determinó la imagen idealizada del *Homo hispanus* de la España casticista y del *Homo germanicus* de la Alemania nazi. El etnicismo español busca su pureza cristiana en la época visigoda, anterior a la gran «Pérdida de España» ocasionada por la invasión musulmana y la traición judía. Este peculiar goticismo, medido por la ausencia de sangre mora o judía, se conformó en criterio de selección de los «mejores», la aristocracia estimada apta para participar en los programas de ingeniería étnica tanto peninsulares como de ultramar. Cuando resonaron en Europa las críticas de Bartolomé de las Casas a las prácticas colonizadoras en el Nuevo Mundo, cristianismo y goticismo fueron también el criterio para medir los defectos y calibrar las excelencias de las distintas naciones europeas. El título que recibe la *Brevísima relación de la destruición de las Indias* en la primera traducción alemana de 1597 hace alusión a «los horripilantes y horrendos tiranos inhumanos españoles»[46] y en una nota al lector *(An der Leser)*, el traductor alemán explica la crueldad de los españoles por motivos genealógicos y religiosos: por un lado, los genes de «los godos, sus primeros padres» habían sido «estrangulados y expulsados» por los de sus «otros padres, los sarracenos», y por otro lado, los españoles se ven como el pueblo elegido de Israel y piensan que gozan de la permisión divina para causar suplicios y daños a los demás pueblos[47]. Al igual que en las traducciones de la *Brevísima relación* a otros idiomas, el traductor alemán se distancia de estas prácticas y de sus perpetradores mediante la sustitución

sistemática del vocablo «cristiano» por el de «español». Aunque la empresa del Nuevo Mundo corriera a cargo del selecto grupo de los cristianos viejos, es decir, con certificado de «goticismo», el traductor alemán atribuye la inhumanidad española a la contaminación sarracena, la copia del orgullo judío y la ruptura con la genealogía goda[48]. Desaparece asimismo el calificativo de cristiano como identidad compartida con los demás pueblos europeos.

Por su parte, también Las Casas introdujo en su obra una jerarquización entre españoles y alemanes a la que no fue ajena la fractura ideológica que a la sazón se había producido en la grey cristiana. Carlos V, emperador del Sacro Imperio Romano Germánico y rey de España, había cedido el gobierno del territorio de Venezuela a unos banqueros alemanes, los Welser, en un pacto firmado en 1528. En el capítulo dedicado al «reino de Venezuela», Bartolomé de las Casas evoca en su *Brevísima relación* las crueldades cometidas por estos alemanes:

> [Los mercaderes alemanes] entraron en ellas [las tierras venezolanas], más pienso sin comparación cruelmente que ningunos de los otros tiranos que hemos dicho, y más irracional y furiosamente que crudelísimos tigres y que rabiosos lobos y leones. Porque con mayor ansia y ceguedad rabiosa de avaricia, y más exquisitas maneras e industrias para haber y robar plata y oro que todos los de antes, pospuesto todo temor a Dios y al rey y vergüenza de las gentes, olvidados que eran hombres mortales, como más libertados, poseyendo toda la jurisdición de la tierra, tuvieron[49].

A continuación, estos alemanes aparecen pintados como «demonios encarnados», «bestias sin piedad», «infernal hombre» o «tirano infernal», «tiranos enemigos de Dios y del rey». En este retrato el alemán es deshumanizado, animalizado y demonizado hasta el punto de que «alemán» se convierte en sinónimo de «animal» («la cudicia e inhumanidad de aquestos tiranos animales o alemanes»). Subyacente a esta percepción del alemán se encuentra su condición de hereje luterano: «Mandó el tirano alemán gobernador (y tam-

bién, a lo que creemos, hereje, porque no oía misa ni la dejaba de oír a muchos, con otros indicios de luterano que se le conocieron) [...]», frase omitida en la primera traducción francesa de la obra publicada en Amberes en 1579 y realizada por el flamenco –probablemente luterano– Jacques de Miggrode, que fue la versión en la que se basó posteriormente el traductor alemán en 1597[50]. Llama la atención que el contrincante de Las Casas en la Controversia de Valladolid, Juan Ginés de Sepúlveda, también partiera de la oposición germano-española. En su obra *Democrates Alter*, en la que defiende la conquista como una guerra justa, recurrió al «alemán Leopoldo, algo contagiado de los errores luteranos» como personaje ficticio en cuya boca ponía los argumentos de los que reprobaban la guerra contra el indio. Gracias al arte persuasorio de Demócrates, por cuya boca hablaba el propio Sepúlveda, Leopoldo queda al final totalmente convencido de la justicia e, incluso, la necesidad de esta guerra[51].

En la cuestión del imperialismo hispánico que opuso a varios países europeos entre sí, la traducción desempeñó, una vez más, un papel fundamental. Como mostró Pierre Chaunu, la sociohistoria de las publicaciones y traducciones de la obra de Las Casas refleja las tensiones y conflictos intraeuropeos desde el siglo XVI hasta la edad contemporánea. El ritmo y volumen de publicaciones, particularmente denso durante el conflicto hispano-flamenco, muestra, por lo que toca al siglo XX, un repunte significativo a partir de 1935, año de las leyes de Nuremberg, y otro hacia finales de los años cincuenta y principios de los sesenta del pasado siglo, época del anticolonialismo, que coincide asimismo con un incipiente interés del mundo académico por el estudio del Holocausto[52]. En su introducción a la reedición alemana de la *Brevísima relación* en 1966, Hans Magnus Enzenberger vincula explícitamente el interés de la reedición de esta obra a ambos fenómenos[53].

Las polémicas «intestinas» europeas muestran de forma elocuente cuáles han sido, a lo largo de la historia de este continente, las constantes de su imaginario sobre el Otro. La propaganda antiespañola en los Países Bajos pintaba a los

españoles como animales, bestias salvajes o tigres, además de marranos, cerdos, y moros retajados, mientras que el «indio» pasó a simbolizar al oprimido con el que los rebeldes flamencos bajo Felipe II identificaban su suerte[54]. Desde la perspectiva española, es el indio el que, como un nuevo Otro desconocido, será estudiado e interpretado en comparación con el Otro conocido, moro o judío. Esta trilogía de la otredad de la Europa cristiano-occidental (indios, moros, judíos), en cuyo afianzamiento la España casticista desempeñó un papel fundamental, confluye simbólicamente en Auschwitz, lugar por excelencia del Holocausto del pueblo judío. La última zona de ampliación de este campo, en la que eran recluidos en condiciones infrahumanas los trabajadores esclavos en la fase final de la guerra, quedó bautizada como «México», en alusión al típico poblado indio caracterizado por su extrema indigencia[55], y en la jerga concentracionaria la condición de «musulmán», perdido ya todo resto de dignidad humana, preludiaba una inminente muerte de animal exhausto. Desde la España casticista hasta la Alemania nazi, mientras que el «indio» ha sido el Otro esclavo de Occidente, el «moro» o el musulmán ha sido el Otro ubicado en el confín de Europa, en el *limes* de la civilización y de la humanidad occidental.

Este mismo marco eurocéntrico de la interpretación del Otro, históricamente indisociable del casticismo y del nazismo, está presente en la antropología moderna como disciplina científica. En su obra *Tristes Trópicos*, en la que no faltan las alusiones a la histórica empresa colonizadora española, Lévi-Strauss, quien es, indudablemente, uno de los antropólogos que en la inmediata posguerra más han aportado a la antropología contemporánea, relata su periplo por el «Nuevo Mundo», periplo condicionado por su condición de judío en la Francia de 1941 en vísperas de la invasión nazi («yo, por mi parte, ya me sentía prisionero en un campo de concentración»[56]). Llegado al «Nuevo Mundo», la mirada del Otro le devuelve al antropólogo una imagen de Occidente que hace la síntesis del casticismo y nazismo y recuerda la «teoría del mal ejemplo» de la época colonialista: para muchos insulares de Martinica, «Hitler no era sino Jesucristo de

vuelta en la Tierra para castigar a la raza blanca por haber seguido mal sus enseñanzas durante los dos mil años precedentes»[57]. Al final de su libro, el autor se despide en términos pesimistas del Nuevo Mundo, presagiando la inminente extinción de su diversidad cultural y cuestionando tanto su propio papel de etnólogo como la relación de Occidente con la otredad en un mundo étnicamente diverso[58]. El etnógrafo se convierte en «símbolo de la expiación» de la civilización occidental: «[...] si el Occidente ha producido etnógrafos, es porque un muy poderoso remordimiento debía atormentarlo, obligándolo a confrontar su imagen con la de sociedades diferentes, con la esperanza de que reflejaran las mismas taras o de que le ayudaran a explicar cómo las suyas se desarrollaron en su seno»[59]. Esta imagen del Occidente reflejada por el Otro la encuentra Lévi-Strauss en el islam, definido por su «indiferencia terriblemente autista», su «miedo a la impureza asociado al mismo exhibicionismo» así como su «voluntad de confundirse» a la vez de la «necesidad de singularizarse como grupo»[60]. Y a continuación, este antropólogo de origen judío establece una curiosa comparación entre el islam y Alemania, recordándonos claramente los mecanismos de una cosmovisón *völkisch:*

> La fraternidad islámica descansa sobre una base cultural y religiosa. No tiene ningún carácter económico o social. Ya que tenemos el mismo Dios, el buen musulmán será quien comparta su *huka* con el barrendero. En efecto, el mendigo es mi hermano: en este sentido, sobre todo, compartimos fraternalmente la misma aprobación de la desigualdad que nos separa. De aquí estas dos especies sociológicamente tan notables: el musulmán germanófilo y el alemán islamizado. Si un cuerpo de guardia pudiera ser religioso, el Islam parecería su religión ideal [...][61].

El islam pasa, así, a simbolizar la impotencia de Occidente de acercarse al Otro, de abrirse a un auténtico diálogo desinteresado y en un pie de igualdad. El islam, en fin, es, para Lévi-Strauss, el espejo en el que Occidente ve reflejado su propio fracaso histórico de llegar a un modo de convivencia en un mundo étnicamente diverso[62].

Se equivoca quien piensa que el sonado fracaso de la teoría racial y el descrédito científico que sufrió a raíz de los letales experimentos nazis basta para desterrar de una vez por todas el goticismo con su doble dimensión de arianismo y cristianismo viejo. Como causa principal del rápido proceso de mestizaje en las colonias españolas del Nuevo Mundo, el antropólogo catalán Esteva Fabregat señala, en un estudio publicado en 1988, aparte de la relativa ausencia de mujeres españolas, la «actitud favorable» que «en general mantenían los españoles hacia las demás razas»[63]. A la luz de nuestro análisis de la política etnonacionalista española y sus implicaciones específicas para las colonias de Ultramar, la interpretación de Esteva Fabregat suena más bien a elogio anacrónico de una pretendida tolerancia racial española, elogio que tiene como telar de fondo la intolerancia germánica del siglo XX:

> En realidad, la prolongada convivencia previa del español con otras razas en suelo peninsular le había significado un conocimiento familiar de éstas, y con ello la costumbre del intercambio racial. En este sentido, la influencia islámica habida en España y el carácter plurirracial de las poblaciones que acompañaban a los musulmanes en la Península había producido una sociedad que consideraba normal el mestizaje.
>
> En el momento del Descubrimiento de América, aunque políticamente España, y con ella Europa, se mostraba hostil al Islam, sus poblaciones, sobre todo las geográficamente más próximas entre sí, contaban con grupos raciales derivados de mestizaje que convivían sin aversión entre sí, excepto por razones religiosas. Pero, en cualquier caso, la larga permanencia del Islam en la Península Ibérica había mestizado grandemente las poblaciones donde su dominio político fuera más estable.
>
> Si los grupos germánicos llegados siglos antes de que lo hicieran los musulmanes habían significado un aporte importante a la composición racial de las poblaciones peninsulares, y si durante varias centurias la Península Ibérica se había germanizado racial y culturalmente, los árabes las desgermanizaron en ambos sentidos proporcionándoles un sincretismo a la vez genético y cultural. [...]

> Cuando España realizó su expansión americana era, pues, mestiza de variedades caucasoides con pequeñas entradas de genes negroides –incluso mongoloides– absorbidos, y hasta disueltos por su gran masa caucasoide a lo largo del proceso de intercambios raciales. [...]
>
> De hecho, el expansionismo español en América ocurre cuando la base racial de la Península Ibérica estaba prácticamente homogeneizada al haber absorbido sus generaciones europídas las diferentes oleadas de individuos africanos arabizados que habían ingresado en su estructura genética a lo largo de siete siglos de interacción. El hecho mismo de su propia experiencia mestiza determinó que su amplia variedad interna de contactos e intercambios raciales se convirtiera en un factor decisivo para que, respecto de las mujeres de otras razas, el español no adoptara escrúpulos sexuales ni opusiera reparos estéticos fundamentales en cuanto a unirse o vivir con mujeres que no fueran de su propio origen racial[64].

En esta época postHolocausto, la unión entre el prejuicio racial y el religioso se mantiene firme, incluso entre antropólogos, a pesar de que ni en la España inquisitorial ni en la Alemania nazi se podía establecer una correlación segura entre características «raciales», fenotípicas, y ascendencia religiosa[65]. En un estudio sobre el actual «mundo de los chuetas mallorquines», este grupo descendiente de judeoconversos que había sido arbitrariamente delimitado en el siglo XVII, la antropóloga Eva Laub cae en la trampa «racial» al preguntarse por los rasgos distintivos de esta minoría: «Es oportuno hacer referencia al aspecto físico del grupo, porque la mayoría de "los de fuera" lo consideran como típico e inconfundible. A nuestro parecer, no existe hoy en el grupo uniformidad en cuanto a su aspecto físico. Hemos encontrado personas con facciones netamente semíticas tanto en el grupo como en el resto de la población; a la inversa, hay integrantes del grupo cuyo aspecto no permite identificarlos como tales»[66]. Continúa la antropóloga:

> Sirva como ejemplo el siguiente episodio: en un club deportivo de Palma estábamos observando a dos niños que jugaban al

tenis, e inducidos por la costumbre local de «ubicar» caras nuevas dentro del ambiente habitual notamos en seguida la considerable diferencia entre ambos: uno era bajo, delgado, de tez y pelo oscuro y nariz prominente; se mostraba contrariado cuando perdía un punto, estaba tenso y evidentemente incómodo ante el reducido público que seguía sus movimientos. El otro niño era un pequeño atleta de aspecto nórdico, un rubio tranquilo y angelical, sonriente y seguro. Al terminar una etapa del juego nos acercamos y les preguntamos sus nombres. Para sorpresa nuestra el primer niño llevaba uno de los apellidos más aristocráticos de la isla y el pequeño rubio resultó ser *xueta*[67].

Los citados ejemplos de la antropología occidental contemporánea demuestran que, si bien el Holocausto sacudió la conciencia de Occidente, no tuvo fuerza suficiente como para alterar o corregir los seculares esquemas identitarios que mantienen los diversos países europeos sobre Uno Mismo y el Otro, pacientemente labrados en el curso de una historia compartida.

Un elemento importante en esta larga historia compartida se resume en el «ideal gótico». En su libro *Le mythe aryen,* Léon Poliakov reconstruye la historia del goticismo, ideal étnico presente en las mitologías nacionalistas de varios países europeos entre los que destacan España y Alemania. La restauración de la «España perdida», proceso colmado por Isabel y Fernando, significa la restauración de su ideal gótico –el neogoticismo, en terminología de Sánchez Albornoz– con una Monarquía Católica centralizada y legislación antijudía, iniciando la larga etapa de la España casticista e inquisitorial. La misma etimología de la palabra «casta» reflejaría este vínculo con la España «goda», teniendo en cuenta que, de acuerdo con Corominas, «casta» deriva del vocablo gótico «kast», nidada de pájaros, especie o linaje, etimología que enfatiza la idea de reproducción biológica y descendencia o parentesco. Curiosamente, los etimólogos alemanes rechazan dicha genealogía germánica propuesta por Corominas, prefiriendo asociar el término alemán de «Kaste» con su origen ibérico del siglo XVI y la raíz latina «castus», enfatizan-

do, pues, la idea de limpieza moral, de castidad («moralisch rein, keusch»)[68].

Desde la perspectiva de las víctimas judías del nazismo y casticismo, la «genealogía» que une ambos fenómenos históricos se busca en la transición del antijudaísmo cristiano hacia el antisemitismo racial, siguiendo las grandes corrientes del pensamiento europeo. Éste es el planteamiento general que sirve de trasfondo al estudio de Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler*. La interpretación de Goldhagen se basa en la identificación del alemán con una variante específica del antisemitismo, el «antisemitismo eliminador», que conduce desde Lutero a la época nazi. La reconstrucción de genealogías históricas siempre resulta azarosa y se le podría objetar a Goldhagen por qué se detiene en su análisis retrospectivo en la tradición cristiana en vez de buscar una genealogía más remota hundida en la tradición que arranca no ya del Nuevo sino del Antiguo Testamento. Fueron las similitudes con la doctrina etnicista implicada en el Antiguo Testamento las que permitieron a la España casticista defender los Estatutos de limpieza de sangre, mientras que sus detractores se remitían a las enseñanzas igualitarias del Nuevo Testamento. La cuestión del posible influjo judío en la discriminación española entre cristianos viejos y nuevos y la creación del tribunal inquisitorial ha hecho fluir bastante tinta sin que se haya llegado a unas conclusiones claras. Opuso a Netanyahu a Américo Castro y constituyó un punto de reconciliación entre éste y su opositor más aguerrido, Claudio Sánchez Albornoz[69]. Que el pueblo judío se convirtiera por dos veces en víctima prioritaria del etnonacionalismo de dos Estados europeos no quita para que haya compartido a lo largo de su historia la cosmovisión etnicista basada en las ideas de pureza y contaminación de sangre, selección aristocrática y providencialismo, y de jerarquización de las naciones que pueblan este mundo en función de su excelencia y predilección divina. La coincidencia cronológica del auge del nazismo con los primeros esfuerzos sionistas de construir un Estado nacional en tierras palestinas ofrece ejemplos asombrosos del buen entendimiento y connivencia entre los dirigentes de ambas políticas etnonacionalistas[70]. Las analogías no esca-

paron a la observación crítica de Victor Klemperer, quien en su diario tilda el sionismo de «hitlerismo» y menciona como «el último esnobismo judío» en el año 1935 el simpatizar con los nazis. En sus apuntes de diario recoge también la idea de que Hitler había realizado la restauración étnico-nacional del pueblo judío, y en su libro *LTI*, Klemperer dedica un capítulo entero, «Sión», a la cuestión de las afinidades, posibles influencias mutuas y diferencias entre el sionismo de Herzl y el nazismo[71].

En *Der Judenstaat*, Theodor Herzl, padre fundador del sionismo, define al pueblo judío como sigue: «Wir sein ein Volk. *Ein* Volk»[72]. Claude Klein, en el aparato crítico de su edición francesa de la obra, relaciona esta formulación con el monoteísmo judío: «Esta formulación tan curiosa parece un eco de la célebre profesión de fe judía conocida por el nombre de Chema: "Escucha, Israel, el Eterno es nuestro Dios, el Eterno es Uno" (Deut. 6, 4). La afirmación del Uno es pues la afirmación de la unicidad, que es la base misma del monoteísmo judío. Aquí es reemplazada por la unicidad del pueblo judío»[73]. Las formas variadas que puede haber adoptado el antisemitismo en distintos lugares y momentos históricos son reducidas por Herzl a una sola explicación: «Cualquiera que sea la coloración que tome, yo considero que la cuestión judía no es ni religiosa ni social, sino más bien nacional»[74], problema de índole nacional que deriva de la condición parasitaria del judío, por utilizar aquí la expresión propia del antisemitismo: al no poseer un territorio propio, el judío depende de la hospitalidad de otros pueblos, los pueblos de acogida[75]. La solución del problema judío consiste, pues, en el nacionalismo: la creación de un Estado nacional[76].

Si analizamos el pensamiento herzliano descubrimos un movimiento circular. Por un lado cabe entender el programa sionista como reacción mimética al modelo político de Estado-Nación, modelo en cuyo desarrollo la España de los Reyes Católicos desempeñó un papel de vanguardia y que tuvo su traducción más radicalizada en el nazismo. Ambas variantes (casticismo y nazismo) muestran la dificultad que ha tenido este modelo político para desvincularse de una visión etnicista de la nación, entendida como comunidad de sangre.

Por otro lado, como sugiere la formulación «Ein Volk, *ein*»[77], el Estado-Nación, como modelo político está impregnado de la herencia antiguotestamental, vinculado a una visión bíblica de la humanidad. La reacción mimética frente al nacionalismo europeo (de raíz judeocristiana) reconduciría al pueblo judío a la solución bíblica: el sionismo.

Podemos añadir aquí que, al igual que el proyecto nazi de Hitler, el proyecto sionista fue concebido por Herzl en Viena como aspiración etnonacionalista desde el rechazo de la política etnocultural del Imperio austrohúngaro[78]. Su libro *Der Judenstaat*, publicado en 1896, lleva como subtítulo «Ensayo sobre una solución moderna a la cuestión judía», y entre las soluciones propuestas para las que Herzl pide la colaboración de «los antisemitas honestos»[79] se reconocen fácilmente algunas de las medidas puestas en ejecución por el nazismo a partir de 1933. Uno de estos colaboradores antisemitas de la causa sionista, que hasta el día de su condena capital quiso hacer creer al mundo en su honestidad, fue Adolf Eichmann, en el que Hannah Arendt vio la encarnación de la «banalidad del mal»[80]. Los intereses compartidos entre nazis y sionistas resultaron en el acuerdo de la *Haavara* (traslado), que regulaba las modalidades de emigración de los judíos alemanes y la transferencia de sus bienes a Palestina. Una vez puesto en marcha este acuerdo, las asociaciones sionistas en Palestina se quejaban reiteradamente ante la Agencia judía en Berlín por la pésima calidad del «material humano»[81] procedente de Alemania, solicitando en algunos casos el reenvío a Alemania de los emigrantes no aptos para el proyecto sionista, que pretendía crear una sociedad nueva con «hombres nuevos» mediante un programa agrícola que enfatizaba el retorno a la tierra y cuyos participantes tenían que ser cuidadosamente seleccionados entre los candidatos a emigración[82]. A casi treinta años de distancia, Hannah Arendt pudo ser dura con las siguientes palabras del fiscal en el juicio de Eichmann en 1961: «Si nos proponemos acusar a Eichmann de los crímenes cometidos en las personas de gentes no judías, la razón estriba [...] en que nosotros no hacemos distinciones basadas en criterios étnicos»[83]. Después de pasar revista a las leyes rabínicas de

discriminación étnica que regían el Estado de Israel, Arendt observaba que «la ingenuidad con que la acusación pública denunció las infamantes leyes de Nuremberg, dictadas en 1935, prohibiendo los matrimonios e incluso las relaciones sexuales extramatrimoniales entre judíos y alemanes, causó al público una impresión de desagradable sorpresa. Los corresponsales de prensa mejor informados se dieron perfecta cuenta de la paradoja que las palabras del fiscal entrañaban, pero no la hicieron constar en sus artículos. Sin duda, no creían que aquél fuera el momento oportuno para criticar las leyes e instituciones de los judíos de Israel»[84]. Otros cuarenta años más tarde judíos israelíes se enfrentarían con otros judíos israelíes obcecados por una política etnonacionalista suicida y asesina, acusándoles de cometer crímenes propios del nazismo[85]. El peligro de que el sionismo se deslizara desde una solución estatal-territorial hacia una solución etnonacional estaba implícito en las interpretaciones ambiguas a las que dio lugar el proyecto sionista, ambigüedad revelada desde los inicios en las traducciones de la obra de Herzl, cuyo título *Der Judenstaat* (el Estado de los judíos), se tradujo en varios idiomas europeos de acuerdo con una interpretación etnonacional: el Estado judío[86].

En la introducción hemos apuntado a una diferencia importante entre las historias de ambos etnicismos que nos ocupan. Mientras que el nazismo apenas se mantuvo doce años en el poder y fue derrotado y aplastado, el casticismo conoció una trayectoria victoriosa, manteniéndose triunfante durante siglos. Obviamente, el impacto que tuvieron ambos etnicismos en la conciencia del pueblo fue diferente.

Al nazismo le faltó tiempo para incrustarse de forma indeleble en la cultura alemana. Su derrota conllevó también, a nivel oficial, la derrota de toda su simbología de cruces gamadas, rituales neopaganos, goticismo, etcétera. De la misma manera, con respecto al nazismo, la obsesión con lo judío y, más, con el judío «que llevamos dentro», puede ser considerada como una trágica obcecación pasajera de la que hoy en día el pueblo alemán en general se halla curado.

El casticismo, sin embargo, dispuso de siglos para ir intoxicando pacientemente la cultura y las conciencias españo-

las. Ahí siguen en pie, formando parte del patrimonio artístico-histórico español, las fiestas de moros y cristianos, las conmemoraciones de la toma de Granada, cruces de mayo, los mitos y leyendas, dichos y refranes sobre moros y judíos traidores y enemigos del pueblo cristiano. Asimismo, años, siglos después de la «extirpación» de moros y judíos en España, sobrevive la obsesión con el judío interior. Caro Baroja, al comentar en 1978 la ausencia de una edición crítica del *Tizón*, sugiere que tal vez los tiempos sean «propicios para llevarla a término, porque ya la conciencia del judaísmo de la nobleza se suele tomar incluso a broma»[87]. Y prosigue relatando una anécdota que, antes que demostrar que la obsesión casticista por «el judío que llevamos dentro» se encuentra superada y olvidada, revela todo lo contrario:

> Yo sé, por ejemplo, de un noble de Castilla, conocido mío, que discutía aún no hace mucho, con otro noble, de linajes y genealogías, y que cuando su interlocutor le afirmó que en su familia no había encontrado ni sombra de antecedentes hebraicos, le respondió: «Pues eso es señal de que no conoce usted muy a fondo su linaje». Gran verdad en multitud de casos[88].

El comentado incidente en torno a la fiesta de la Vaquilla se remonta a 1994-1995, años en que se libraba en la prensa diaria española una polémica en torno al nuevo fenómeno americano de lo «políticamente correcto», un movimiento que encontró bastante resistencia en España, donde era percibido (y traducido) como algo exótico, ajeno a la propia tradición cultural[89]. Con respecto a ciertas traducciones castellanas de textos americanos propios de la corriente de lo políticamente correcto, y teniendo en cuenta que cada traducción asigna al lector una determinada posición de sujeto, Martín Ruano observa que «en este caso, se sienta al lector español en una tribuna neutral, y se le presenta lo políticamente correcto como un espectáculo inocuo, alejado, que ni le salpica ni le afecta, y que puede contemplar sin que su integridad –y la de su lengua y su cultura– corran los riesgos a los que están expuestos quienes lo miran de cerca»[90]. Es todo lo contrario de lo que hemos pretendido hacer nosotros: he-

mos querido sacar al lector español de su cómoda tribuna neutral para hacerle mirar de cerca el casticismo a la luz del nazismo. Entendida en su sentido más amplio, la traducción permite transponer hacia un contexto cultural diferente una crítica, un debate, una dialéctica existente en una cultura determinada, liberando en el nuevo contexto todo su potencial de subversión y desestabilización de los códigos dominantes[91]. Como señalamos al principio de esta obra, concebimos este estudio a raíz de la polémica suscitada por la traducción castellana de una obra publicada cuatro años antes en inglés. La traducción, publicada en 1999, de la obra de Netanyahu sobre los orígenes de la Inquisición introdujo en España el debate en torno al posible paralelismo con el hitlerismo. La polémica que este debate originó en la prensa española resulta reveladora del potencial desestabilizador y subversivo de esta traducción con respecto a los códigos dominantes en el debate historiográfico español. Al confrontar a la cultura meta con su imagen o percepción externa, la traducción produjo un momento de autorreflexión, de autoanálisis, y si bien en el momento de su surgimiento parecía que iba a permitir la migración discursiva, la introducción en la sociedad española de un nuevo debate sobre la propia etnogénesis, la polémica, en realidad, resultó efímera y no caló de forma duradera en el autoanálisis identitario. Recurriendo a la imagen del espejo, Martín Ruano escribe:

> No en vano, el Otro es el espejo en el que mirar para contemplar, por inversión, nuestra figura. El ejercicio puede ser una excusa para la autoaprobación y aún más, para la autocomplacencia: Narciso que ve su reflejo en el estanque y se regodea. También puede ser, no obstante, una oportunidad para el análisis, el cuestionamiento y la crítica. Ninguna identidad es perfecta ni inmutable, consumada. De mano del Otro, las culturas están perennemente expuestas a la revisión[92].

El bien documentado estudio de esta autora revela que el concepto americano de lo «políticamente correcto» –un discurso subversivo, reivindicativo de lo marginal y minoritario– al ser importado, «traducido» y, después, naturalizado, en

España, acomodándose a su nuevo contexto cultural sufrió una inversión de valores: en España, lo políticamente correcto pasó a ser asociado con lo convencional, lo hegemónico, lo mayoritario. Inversamente, lo «políticamente incorrecto» sería, en España, lo que va en contra de los códigos tradicionales. Desde esta óptica, el haber querido ahondar en el momento de introspección abierto por la traducción de la obra de Netanyahu, valiéndonos de la traducción como técnica, como instrumento de análisis cultural, resulta, de acuerdo con las convenciones culturales españolas, «políticamente incorrecto». Lo políticamente correcto, lo convencional, en cuanto al análisis de la etnogénesis española, tan intrínsecamente vinculada a la historia nacional, lo marca la historiografía académica, disciplina que por su propia deontología rehúsa el método comparativo, las transgresiones irrespetuosas de las fronteras espaciales y temporales convencionales de la profesión. La discrepancia con respecto a esta metodología puede resultar, no obstante, necesaria para progresar en el autoanálisis, en la comprensión de la propia identidad.

En su libro *Por los campos de exterminio*, Reyes Mate se lamenta de que en España haya «falta de cultura sobre el Holocausto judío»[93]. Podemos añadir que también falta cultura sobre el casticismo doméstico. Al haberse acostumbrado a ver en el nazismo el Mal absoluto, incomparable en su singularidad, en la tradición española, el casticismo, colocado delante del espejo del nazismo, lejos de despertar un modo de reconocimiento, invita a la autoaprobación, a la autocomplacencia incorporándose a la categoría de lo políticamente correcto, de lo socialmente respetuoso: mientras que el nazismo ha perpetrado sus crímenes en nombre de la Raza, un ideal materialista, físico, el casticismo actuó de acuerdo con un fin superior, espiritual, metafísico. En la tradición española, la conciencia del nazismo permite mantener anestesiada la conciencia del casticismo, estimándose inocuas sus supervivencias fósiles, inocentes reminiscencias folclóricas de un pasado superado.

Apéndices

Nota metodológica

Después de Babel

En la Biblia la era étnica de la humanidad nace con la tragedia de Babel, que significa la fragmentación de la humanidad en un galimatías de Otros condenados a la mutua incomprensión. En el nuevo orden mundial posbabélico los contactos entre las «naciones» transcurren irremediablemente a través de un proceso de traducción e interpretación. Etnicidad y lengua quedan así intrínsecamente unidas.

Esta realidad posbabélica constituye el punto de arranque de un estudio clásico en lingüística y traductología, *Después de Babel,* en el que su autor, George Steiner, reflexiona sobre la traducción como fenómeno inherente a todo acto de comunicación verbal. Steiner define la traducción como un proceso transformacional a través del cual el mensaje pasa de un emisor a un receptor. Este proceso no se limita a la comunicación entre dos idiomas diferentes sino que se aplica también a la comunicación, dentro de un mismo idioma, entre un emisor y receptor temporalmente distantes. La frontera temporal en el proceso de descodificación del mensaje histórico intralingüístico incluso puede ser más ardua de vencer que la frontera meramente lingüística en una comunicación contemporánea entre lenguas diferentes[1]. Contrariamente a otros teóricos de la traducción, Steiner parte de una premisa optimista, a saber, la convicción de que todo acto comunicativo resulta hasta cierto punto traducible. La convicción contraria, el pesimismo orteguiano de que «traducir es imposible», nace de un perfeccionismo utópico que conduce lógicamente a la descalificación de *todo* acto de comunicación verbal, ya que no puede darse nunca una concordancia absoluta entre pensamiento y habla. La misma praxis traslatoria contradice a los teóricos

pesimistas: de hecho, «traducimos en el interior de una lengua y de una lengua a otra, y así lo hemos hecho desde los albores de la historia humana» y, por lo tanto, «incluso quienes niegan la traducción son intérpretes»[2].

El planteamiento de Steiner nos ofrece el marco teórico en el que hemos fundado metodológicamente nuestra empresa de comparar lo aparentemente incomparable y de traducir la España de la Inquisición en la Alemania del nazismo, transgrediendo fronteras lingüísticas, culturales, espaciales y temporales. El alejamiento espacial y temporal entre ambos momentos históricos hace que el proceso de traducción no pueda realizarse como un reflejo espontáneo *(reflex)* sino como técnica deliberada *(conscious technique)*[3]. Sin embargo, la diferencia entre la traducción *interlingüístico-cultural* exigida para traducir el casticismo en nazismo (y viceversa) y la *intralingüístico-cultural* requerida para llegar a una interpretación actualizada del casticismo lo es sólo de grado (de conciencia) y no de índole. Esta similitud esencial entre ambos tipos de traducción nos autoriza a movernos libremente entre una y otra. Si la diferencia entre traducción inter e intralingüístico-cultural lo es únicamente de grado y no de índole, la distancia espacial y temporal que las separa no constituye un impedimento metodológico para comparar la cosmovisión *völkisch* y la casticista. Si el ejercicio resulta complejo, su mayor dificultad no lo diferencia esencialmente de un acto de comunicación entre dos personas que, aunque compartan la misma lengua, tiempo y espacio, descodifican el mensaje lingüístico cada uno de acuerdo con su idiolecto particular[4].

En relación con esto último constatamos que en un nivel estrictamente intralingüístico-cultural, el mensaje del casticismo es diferentemente descodificado por historiadores que comparten el mismo espacio-tiempo. A menudo tales descodificaciones divergentes tienen menos que ver con nuevos descubrimientos documentales que arrojan una luz innovadora sobre el tema que con lo que Nicolai Hartmann llama la capacidad de *Rückeinfühlung* o «empatía retrospectiva» del traductor[5]. Particularmente con respecto a la aproximación entre nazismo y casticismo, la interpretación historio-

gráfica se distingue claramente por dos tipos de *Rückeinfühlung* de signo opuesto. Por un lado, están los historiadores que en su interpretación del pasado inquisitorial español muestran una empatía con «las víctimas», actitud que parece disponerles más a traducir el casticismo en términos del nazismo. Entre ellos están los historiadores de origen judío que han llamado la atención sobre las similitudes entre los Estatutos de limpieza de sangre y el racismo nazi. Entre los españoles, una mayor empatía retrospectiva con las víctimas es característica de la corriente «castrista», entre los que cabe citar a Francisco Márquez Villanueva, Ángel Alcalá o Juan Goytisolo. Por el lado opuesto, encontramos a historiadores que, de acuerdo con la tradición menendezpelayana, no ocultan su empatía con la propia ideología casticista, como es el caso de Claudio Sánchez Albornoz. En general, la polémica que mantuvo este historiador con Américo Castro está muy relacionada con la distinta *Rückeinfühlung* o empatía retrospectiva de ambos con respecto a la ideología casticista.

La comparación interpretativa de nazismo y casticismo exige, pues, dos momentos de traducción: uno de tipo *intra*lingüístico-cultural, que permite verter en términos actuales el mensaje casticista, y otro *inter*lingüístico-cultural, que permite compararlo con el mensaje nazi. Si el ejercicio de interpretación queda estancado en el primer nivel (moviéndonos sincrónicamente por el espacio) sin que se dé el paso a una interpretación intralingüístico-cultural, es decir histórica, el proceso comparativo queda bloqueado. En nuestro análisis intentamos demostrar que el bloqueo interpretativo a un nivel estrictamente interlingüístico y sincrónico favorece la percepción del nazismo como un fenómeno «exótico» desde el punto de vista español, totalmente ajeno a la propia tradición nacional, y contribuye así a crear o mantener la ilusión de alejamiento entre ambas ideologías etnicistas.

Cabe recordar aquí algunas nociones interesantes elaboradas por otro teórico de la traducción, Lawrence Venuti en su obra *The Translator's Invisibility*. Venuti utiliza el concepto de «domesticación» con aplicación a la práctica traslatoria que busca la mayor adecuación del texto traducido a

las normas culturales vigentes en la lengua meta. La norma domesticadora, que consiste en hacer invisible al Otro a los ojos del público destinatario de la traducción, conlleva lo que Venuti llama la «violencia etnocéntrica». La práctica traslatoria opuesta, caracterizada por la voluntad de oponerse a la tendencia domesticadora y la consiguiente violencia etnocéntrica que ejerce, conduce a traducciones «extranjerizantes». No obstante, esta última estrategia traslatoria, que respeta al Otro en su alteridad, no escapa totalmente a la violencia etnocéntrica, ya que el efecto extranjerizante sólo se puede apreciar con referencia a una norma doméstica[6].

Como método para detectar las intervenciones etnocéntricas de la traducción Venuti propone la «lectura sintomática», método que opone a la lectura humanista. Mientras que la lectura humanista del texto traducido se centra en la inteligibilidad del texto, la transparencia del sentido y de la comunicación, la «lectura sintomática» va en busca de las discontinuidades lingüísticas y discursivas que sacan a la superficie las intervenciones estratégicas aplicadas al texto original, las reescrituras violentas en función de su adecuación a la cultura meta[7]. Es precisamente a este método de «lectura sintomática» al que hemos sometido nuestro material documental sobre el nazismo y el casticismo. Este material consiste de textos en relación con unos hechos del pasado: textos producidos por individuos contemporáneos de los hechos históricos bajo discusión, textos producidos por los historiadores que interpretan los textos históricos, y, por fin, textos de reflexión sobre los textos producidos por los historiadores. Sin contar el último nivel de interpretación que es nuestro propio texto, nos encontramos, pues, con una superposición de reescrituras de realidades históricas pertenecientes a dos épocas y lugares distintos. De acuerdo con Venuti, y basándonos en la teoría global de la traducción de Steiner, quien incluye en ella también la percepción del pasado, leemos los distintos tipos de textos documentales como «traducciones»[8], aplicándoles el método de la *lectura sintomática* y recordando la observación de Ovidi Carbonell de que

extrañar o familiarizar son más bien *consecuencias*, determinadas por condiciones extratextuales, y sólo relativamente son «técnicas» o «estrategias». Podemos hablar de un texto «extrañador» o «exotizante» si ésta es la función predominante, pero un mismo texto constará siempre de múltiples elementos, unos extrañadores, otros familiarizadores, que provocarán un espectro amplio de respuestas por las que el lector se aleje o acerque a la cultura de origen. Pero sucede que la preponderancia de uno y otro extremo sirve a ciertos propósitos ideológicos desde el momento en que el texto *representa* a una cultura extranjera, aunque es fundamental recalcar que *el traductor sólo puede prever hasta cierto punto la respuesta de sus lectores*[9].

No se trata, pues, de criticar desde el punto de vista de su «fidelidad», ni de su «adecuación funcional», de su conformidad con la norma lingüístico-cultural vigente, las interpretaciones, traducciones o usos terminológicos comentados en este libro[10]. Tan sólo pretendemos explorar nuevas perspectivas de análisis que una *lectura sintomática* ayuda a revelar. Como antropóloga-traductora no nos hemos preocupado de hacernos invisibles. Al contrario, el texto peca deliberadamente de lo que en traductología se llama «traduccionitis» *(translationese)*, es decir, el uso de lenguaje no idiomático en el texto traducido[11], uso que recuerda constantemente al lector el estatus de traducción del texto que tiene ante sus ojos.

Por fin, la sabiduría de que espacio y tiempo no son dimensiones esencialmente distintas sino íntimamente interconectadas, como nos recuerda en términos einsteinianos el casi aforístico «The past is a foreign country», es lo que nos ha animado a embarcarnos en un viaje interpretativo en el que nos movemos libremente entre traducción inter e intralingüístico-cultural salvando barreras espaciales y temporales. Paradójicamente, la relevancia y el interés actual de este mismo ejercicio interpretativo derivan de que para los Estados herederos históricos de los hechos analizados, este pasado aún no totalmente cicatrizado, probablemente jamás se convertirá totalmente en un país lejano, justificando asimismo siempre nuevas reescrituras en un intento nunca cerrado de interpretación.

El antropólogo-traductor como *pontifex*

Por su carácter irrespetuoso de las tradicionales fronteras entre las distintas disciplinas implicadas, este estudio se inserta en el campo de los llamados Estudios Culturales, cuya mejor caracterización reside en la traducción entendida en el sentido metafórico como una «operación que introduce continuidad en un espacio de discontinuidad»[12]. Esta misma práctica «traslatoria» es inherente al trabajo antropológico. En las últimas décadas esta disciplina ha reflexionado sobre el estatus del antropólogo, primero como autor de textos, luego como «traductor»[13]. Aunque las opiniones al respecto pueden divergir[14], un mejor conocimiento de los mecanismos implicados en el proceso de traducción y de las teorizaciones actuales en traductología se revelan de interés para la antropología. Tanto el traductor como el etnógrafo se enfrentan al problema de hacer inteligible lo extraño y extranjero. Aún más que al traductor, al etnógrafo se le plantea la paradoja de comunicarlo, de hacerlo inteligible y familiar, conservando, no obstante, la extranjeridad[15]. Aunque debido a esta paradoja, también la antropología tiene sus escépticos en cuanto a la posibilidad de «traducir culturas», nos inclinamos, aunque fuera por motivos pragmáticos[16], a favor de una visión optimista que parte de la posibilidad de comunicación y comprensión mutua entre lenguas y culturas diversas. De acuerdo con esta visión pragmática, tanto al antropólogo como al traductor cabe aplicarle la metáfora del *pontifex*[17], constructor de puentes entre diferentes comunidades culturales y / o lingüísticas[18].

Recurriendo a la pareja conceptual de extranjerización y domesticación, Paula G. Rubel y Abraham Rosman, en su libro *Translating Cultures*, colocan a la antropología de por sí en el polo extranjerizante:

> Una traducción extranjerizada es aquella que refleja y pone énfasis en las diferencias culturales entre las lenguas fuente y meta. En antropología, la finalidad es presentar los diferentes aspectos de la cultura o sociedad sometida a examen en una «traducción» lo más fiel posible al original. No deben hacerse

concesiones para que la descripción resulte más aceptable o sabrosa para el público meta, excepto en lo tocante a su inteligibilidad[19].

Este planteamiento es puramente normativo –planteamiento que hace tiempo fue abandonado por la traductología en beneficio de un enfoque descriptivo que parte de la observación de la práctica traslatoria–, y además se adhiere ingenuamente al ideal de la «fidelidad» a la cultura «de origen», utopismo que hace tiempo ha sido desenmascarado por los traductólogos. No vemos, pues, en virtud de qué la antropología tendría que estar normativamente condenada a la práctica de la extranjerización. Tal práctica obedece más a una visión romántica de la disciplina, donde el etnógrafo se crea la ilusión de que su tarea consiste en –y se limita a– ser nativo entre los nativos, paradigma que ha sido llevado a sus últimas consecuencias por algunos antropólogos posmodernos. Si debido al imperativo de la extranjerización el antropólogo se abstiene de asumir su papel de «traductor», de constructor de puentes entre una cultura «de origen» y una cultura «de destino», desaparece su propia razón de ser. Que la norma de la extranjerización esté de alguna manera reñida con la razón de ser de la disciplina antropológica se intuye en la necesaria concesión que hacen Paula G. Rubel y Abraham Rosman en cuanto al ideal extranjerizante, ya que admiten que la desviación de esta norma se justifica por motivos de inteligibilidad. Aunque también en la traducción lingüística es la inteligibilidad la que en última instancia regula el mecanismo de domesticación / extranjerización, existe una diferencia entre el traductor propiamente dicho (traductor lingüístico) y el antropólogo (traductor cultural). En su comentario de las estrategias traslatorias utilizadas por los intérpretes incas de la época colonial a la hora de traducir los conceptos cristianos (como el de la Trinidad) en el idioma nativo, Benson Saler puntualiza que los recursos lingüísticos tales como el préstamo, el calco o el neologismo a los que recurren los intérpretes no resultan adecuados para fines antropológicos:

> En mi opinión, la tarea del etnógrafo es la *explicación* antes que la «traducción» en el sentido estricto de glosar expresiones en un lenguaje con términos de otro o con neologismos acuñados expresamente. Dicha *explicación* implica el examen de los contextos en los que ocurren las expresiones en cuestión y el análisis de cualquier polisemia hallada. Nuestra aprehensión intelectual y la apreciación de términos clave será reforzada por una comprensión de los dominios con los que están asociados en los usos nativos.
>
> [...] «traducir» [«glosar»] en un sentido estricto es probable que no baste para los propósitos antropológicos[20].

Con relación a esta distinción, cabe observar que los intraducibles tienen un estatus diferente en antropología y traductología[21]. La cuestión de los «intraducibles» preocupó a Malinowski, quien le dedicó unas reflexiones recogidas en un texto intitulado *The Translation of Untranslatable Words*[22]. En otro escrito, Malinowski distingue entre traducción «científica» (como la antropológica) y la meramente lingüística:

> Pero el objeto de una traducción científica de una palabra no es dar una equivalencia aproximada que baste a efectos prácticos, sino establecer exactamente si una palabra nativa corresponde a una idea existente, al menos en parte, para los hablantes de inglés, o si por el contrario cubre un concepto completamente foráneo. Que tales conceptos foráneos existen en las lenguas nativas, y en gran cantidad, está claro. [...] Tales palabras sólo pueden traducirse al inglés, no dando su equivalente imaginario –es obvio que uno real no podría encontrarse– sino explicando el significado de cada una de ellas mediante un informe etnográfico exacto de la sociología, cultura y tradición de la comunidad nativa[23].

La propia etnografía se convierte en glosa autoritativa de las realidades culturales y sociales «intraducibles» observadas en el trabajo de campo. Mutatis mutandis, el fenómeno se plantea también a los historiadores en su labor de «traducción» de conceptos pertenecientes a una época distante.

Samuel López Alcalá se ocupa de la cuestión en su estudio *La historia, la traducción y el control del pasado*. Para su análisis se basa en el historiador Neville Morley, autor de *Writing Ancient History*, quien adopta una postura pragmática frente a la pérdida o desviación de significado que es inherente a todo proceso de traducción, cuanto más si la distancia cultural y temporal es grande. Sirva como ejemplo la palabra latina *pecunia*. Aunque en castellano se suele traducir por «dinero», «riqueza», está claro que esta traducción no corresponde totalmente al concepto que evocaba la palabra latina en la mente de los romanos. Lo mismo cabe decir del griego *polis*, tradicionalmente traducido por el castellano «ciudad», a pesar de que la única traducción adecuada, respetuosa del significado completo de la palabra, ocuparía todo un párrafo. Sin embargo, como observa López Alcalá, «algo así no sería traducción, sino paráfrasis; no hay que olvidar que una traducción no es más que un instrumento para leer un original»[24]. A pesar de sus deficiencias tanto en el registro connotativo como denotativo, las traducciones propuestas para los ejemplos citados son probablemente las mejores que se puedan dar en un momento concreto. De acuerdo con una visión pragmática de la traducción como vía de comprensión y comunicación entre lenguas diferentes y sociedades cultural o temporalmente distantes, cabe asumir el riesgo de que se pierdan matices de significado o de que se introduzcan interpretaciones anacrónicas en el proceso de traducción.

El historiador, debido a la distancia temporal que le separa de su objeto de estudio, tiene que reunir las cualidades del traductor de culturas (el antropólogo) a la vez que las de traductor lingüístico. En cuanto a esto último, la reflexión teórica y metodológica tanto en antropología como en traductología nos parecen relevantes para la historiografía, aunque lamentablemente la interdisciplinariedad en este campo suele ser escasa. Si bien «no se puede hacer historia sin la traducción»[25], los conceptos traductológicos generalmente son ignorados por los historiadores[26]. La historiografía es una reescritura del pasado y por lo tanto está sujeta a los mecanismos de manipulación, mecanismos que han sido estudia-

dos en traductología por la llamada Escuela de la Manipulación[27]. Al igual que toda traducción, la interpretación histórica no ocurre en un vacío temporal y espacial sino que se halla inserta en un contexto histórico concreto. Y así como las traducciones de los clásicos literarios necesitan ser periódicamente actualizadas (a diferencia del original, que resiste al paso del tiempo), nuestra interpretación del pasado precisa de actualizaciones periódicas. En este caso particular, nuestro propio análisis del casticismo hispánico está enmarcado en un contexto histórico postHolocausto y es desde esta perspectiva que conviene leer el texto.

En una crítica del método habitual en la disciplina de la historia de la traducción, Anthony Pym insiste en la figura del traductor como ser humano, dentro de su contexto social, a la hora de tratar de comprender por qué ciertas traducciones son producidas en un momento histórico y espacio determinados[28]. Cabe extrapolar esta obervación a la interpretación histórica y/o antropológica. También en estas dos últimas disciplinas la personalidad y el contexto del «traductor» influyen en su interpretación de sociedades lejanas (en el tiempo o el espacio). En este caso concreto, mi contexto de vida no ha sido ajeno a la definición y al enfoque de análisis del presente estudio. Socializada en una sociedad culturalmente «fronteriza» cuya historia ha estado vinculada a los fenómenos estudiados en este trabajo, y familiarizada con la etnicidad como principio organizador de la vida social e institucional, mi condición personal indudablemente ha guiado mi mirada como antropóloga y traductora de culturas.

Notas

Prólogo

1. Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, París, La Découverte, 1987, p. 493.

Introducción

1. José Antonio Escudero, «Netanyahu y la Inquisición», *El País*, 19 de enero de 2000, p. 14.

2. Antonio Domínguez Ortiz, «Los orígenes de la Inquisición», *El País*, 16 de diciembre de 1999, p. 18.

3. Victor Klemperer, *Quiero dar testimonio hasta el final. Diarios 1933-1941*, Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 2003, t. I, p. 21.

4. Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997, p. xii.

5. Ian Kershaw, *The Nazi Dictatorship. Problems and Perspectives of Interpretation*; véase la edición francesa *Qu'est-ce que le nazisme? Problèmes et perspectives d'interprétation*, París, Gallimard, 1997, pp. XIX-XX.

6. Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto*, *op. cit.*, p. x.

7. Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable*, París, Seuil, 2000, p. 15.

8. En cuanto a la traducción como proceso metonímico, véase Maria Tymoczko, *Translation in a Postcolonial Context*, Manchester, St. Jerome, 1999.

9. Victor Klemperer, *Quiero dar testimonio hasta el final*, *op. cit.*, t. I, p. 154.

10. Ian Kershaw, *op. cit.*, pp. 376-377.

11. Recordamos que es importante diferenciar entre el nazismo en general y el Holocausto en particular. Nuestra comparación entre el caso alemán y el español se centra en la ideología etnicista del nazismo y no en el Holocausto propiamente dicho.

12. Saul Friedländer, *Nazi-Duitsland en de joden, deel 1: de jaren van vervolging 1933-1939*, Utrecht, Het Spectrum, 1998, p. 262.

13. Saul Friedländer, *ibid.*, pp. 287-289.

14. Raul Hilberg, *The Politics of Memory;* véase la edición francesa, *La politique de la mémoire*, París, Gallimard, 1996, p. 57.

15. *Ibid.*, pp. 123-124.

16. *Ibid.*, p. 125.

17. Véase Christiane Stallaert, *Etnogénesis y etnicidad en España. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo*, Barcelona, Anthropos / Proyecto A, 1998; «La cuestión conversa y la limpieza de sangre a la luz de las conceptualizaciones antropológicas actuales sobre la etnicidad», en Pere Joan i Tous y Heike Nottebaum (eds.), *El olivo y la espada. Estudios sobre el antisemitismo en España (siglos XVI-XX)*, Tubinga, Niemeyer Verlag, 2003, pp. 1-27; «*Perpetuum mobile*». *Entre la balcanización y la aldea global*, Barcelona, Anthropos, 2004.

18. José Antonio Escudero, *op. cit.*, p. 14.

19. René Girard, *La violence et le sacré*, París, Grasset, 1972.

20. Raul Hilberg, *La politique de la mémoire*, *op. cit.*, p. 81.

21. M. Rosario Martín Ruano *El (des)orden de los discursos: la traducción de lo políticamente correcto*, Granada, Comares, 2003, p. 156.

Lingua Tertii Imperii o «la lengua compañera del imperio»

1. Victor Klemperer, *LTI-Apuntes de un filólogo*, Barcelona, Minúscula, 2001, pp. 31-32 y 143.

2. Véase Ovidi Carbonell i Cortés, *Traducir al otro. Traducción, exotismo, poscolonialismo*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997.

3. Traducción a cargo de Adan Kovacsics con revisión de Marta Hernández.

4. Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility. A history of translation*, Nueva York, Routledge, 1995. Véase «Nota metodológica».

5. Ovidi Carbonell i Cortés, *op. cit.*, p. 119.

6. Édouard Conte y Cornelia Essner, *La quête de la race. Une anthropologie du nazisme*, París, Hachette, 1995, p. 393.

7. Para un análisis, véase Christiane Stallaert, *Etnogénesis*, *op. cit.*

8. Victor Klemperer, *LTI Notizbuch eines Philologen*, Berlín, Aufbau-Verlag, 1947, p. 9 y *LTI-Apuntes*, *op. cit.*, p. 13.

9. «Ich fragte, wie der Junge zu seinem Namen gekommen sei. Die

Antwort lautete wörtlich: "So hiess ein Mann unserer aus Holland stammenden Sippe im siebzehnten Jahrhundert". Durch den blossen Gebrauch des Wortes Sippe machte der Rektor, den frommer Katholizismus gegen hitlerische Verführung schützte, seine nazistische Infektion deutlich. Sippe, ein neutrales Wort der älteren Sprache für Verwandschaft, für Familie im weiteren Sinn, danach zum Pejorativ herabsinkend wie August, hebt sich zu feierlicher Würde, Sippenforschung wird Ehrenpflicht jedes Volksgenossen.» Victor Klemperer, *LTI Notizbuch*, *op. cit.*, p. 87, y *LTI-Apuntes*, *op. cit.*, p. 123.

10. Victor Klemperer *LTI Notizbuch*, *op. cit.*, p. 218, y *LTI-Apuntes*, *op. cit.*, p. 299.

11. El 10 de abril de 1933, Klemperer anota en su diario: «Man ist "artfremd" bei fünfundzwanzig Prozent nichtarischen Blutes [...]. *Limpieza de la sangre* wie im Spanien des sechzehnten Jahrhunderts» (*LTI Notizbuch*, *op. cit.*, p. 36).

12. Victor Klemperer, *LTI-Apuntes*, *op. cit.*, p. 180. En alemán: «...von der SS..., die man gern wie Rassepferde oder -hunde zu Zuchtzwecken verwendet» (*LTI Notizbuch*, *op. cit.*, p. 128).

13. En cuanto al insulto *Schwein* en relación con los judíos, encontramos en una ocasión la traducción española de «marrano». Compárese: «du Judenschwein» (*LTI Notizbuch*, *op. cit.*, p. 18): «cerdo judío» (*LTI-Apuntes*, *op. cit.*, p. 27); «du verdammtes Schwein» (*LTI Notizbuch*, *op. cit.*, p. 177): «cerdo maldito» (*LTI-Apuntes*, p. 243); «diese paar Saujuden» (*LTI Notizbuch*, p. 102): «ese puñado de judíos marranos» (*LTI-Apuntes*, p. 146); «Waschjuden und Saujuden» (*LTI Notizbuch*, p. 205): «judíos lavadores» y «judíos guarros» (*LTI Apuntes*, p. 281).

14. Victor Klemperer, *LTI-Apuntes*, *op. cit.*, p. 14.

15. Citado en Edmond Cros, «1492-1992: reflexiones sobre el discurso identitario», en Manuel Barrios Aguilera y Bernard Vincent (eds.), *Granada 1492-1992. Del Reino de Granada al futuro del Mundo Mediterráneo*, Granada, Universidad de Granada-Diputación Provincial de Granada, 1995, p. 87.

16. Lawrence Venuti, *op. cit.*, p. 35.

17. Véase al respecto la «Nota metodológica».

18. Victor Klemperer, *LTI-Apuntes*, *op. cit.*, p. 53.

19. Jean-Pierre Faye, *Langages totalitaires*, París, Hermann, 1972, pp. 151-158.

20. En *Mein Kampf*, Hitler define el sionismo como «Eine grosse Bewegung [...] für die Bestätigung des völkischen Characters der Judenschaft» (Adolf Hitler, *Mein Kampf*, Múnich, Zentralverlag der NSDAP, 1942), traducido en castellano por «un gran movimiento

que tendía a establecer claramente el carácter racial del judaísmo» (Adolf Hitler, *Mi lucha,* Barcelona, Araluce, 1935, p. 44). Para una crítica de la traducción, véase infra.

21. «[...] im Sinne eines auf dem Rassegedanken begründeten und daher entschieden antisemite Nationalismus», citado en Jean-Pierre Faye, *op. cit.,* pp. 153-154.

22. *Ibid.*, pp. 153, 532-533.

23. *Ibid.*, p. 156.

24. *Ibid.*, p. 745.

25. «Au contraire, la conception "raciste" fait place à la valeur des diverses races primitives de l'humanité.» «Nous traduisons ici, et traduirons désormais, en principe, *völkisch* par *raciste.*» *Ibid.*, pp. 745-746.

26. *Ibid.*, p. 746.

27. *Ibid.*, pp. 156-157.

28. «[...] le concept proprement nazi de *völkisch* est fondé sur l'opposition entre *Aryens* et *Sémites.* Le sens est proche de celui de *raciste*, mais cet adjectif occulte la présence du radical *Volk*, le peuple.» Victor Klemperer, *LTI, la langue du III^e Reich. Carnets d'un philologue*, Albin Michel, 1996, p. 61.

29. *Ibid.*, pp. 25, 58 y 160.

30. Citado en Jean-Pierre Faye, *op. cit.*, p. 156.

31. *Ibid.*, p. 538.

32. *Ibid.*, p. 158.

33. En su libro *The Franco Regime*, Stanley Payne puntualiza que la palabra «raza» en español tiene más bien unas connotaciones patrioticoculturales que bioétnicas (Stanley G. Payne, *The Franco Regime*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1987, p. 402).

34. Manfred Böcker, *Antisemitismus ohne Juden. Die Zweite Republik, die antirepublikanische Rechte und die Juden. Spanien 1931 bis 1936*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2000, pp. 16, 38, 175 y 181.

35. André Lefevere, «Why waste our time on rewrites? The Trouble with Interpretation and the Role of Rewriting in an Alternative Paradigm», en Theo Hermans (ed.), *The Manipulation of Literature,* Londres / Sidney, Croom Helm, 1985, p. 235.

36. Véase al respecto la «Nota metodológica».

37. Bettina Arnold, «Justifying Genocide. Archeology and the Construction of Difference» en Alexander Laban Hinton (ed.), *Annihilating Difference. The Anthropology of Genocide*, Berkeley / Londres, University of California Press, 2002, pp. 101-102.

38. Resulta interesante ver cómo los traductores ingleses de *Mein Kampf* tradujeron el supuestamente intraducible *völkisch*. En la ver-

sión de 1939 a cargo de James Murphy, traductor oficial al servicio del Ministerio alemán de propaganda, «der völkische Staat», se traduce por «the State that is grounded on the racial principle», mientras que en 1943 el traductor Ralph Manheim lo traduce por «the folkish state», creando un neologismo a partir de un concepto familiar para el lector inglés (Stefan Baumgarten, «Uncovering Ideology in Translation: An Analysis of English Translations of Hitler's Mein Kampf», *CTIS Occasional Papers*, 2001, vol. I, p. 47).

39. *Mi lucha*, primera edición en castellano autorizada por el Partido Nazi de Múnich y publicada por la editorial Araluce en Barcelona en 1935. Las citas en alemán corresponden con la 661-665a de la edición alemana de *Mein Kampf* de 1942. Recordamos que la traducción española ofrece una versión abreviada del texto original.

40. Adolf Hitler, *Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 11, y *Mi lucha*, *op. cit.*, p. 22.

41. *Mein Kampf*, p. 13, y *Mi lucha*, p. 22.

42. *Mein Kampf*, p. 60, y *Mi lucha*, p. 44.

43. La vinculación con la idea de «pueblo» se respeta en la traducción inglesa (donde *Volk* y *völkisch* son traducidos por «people», «folk»), mientras que la francesa también tiene tendencia a «racializar» el concepto de *völkisch*, aunque en menor medida que la traducción española.

44. *Mein Kampf*, p. 373, y *Mi lucha*, p. 173.

45. *Mein Kampf*, p. 362, y *Mi lucha*, p. 168.

46. *Mein Kampf*, pp. 415-416.

47. En la traducción francesa (Adolf Hitler, *Mon combat*, en: http://abbc.com/historia/hitler/mkampf/fra, s.f.), en la primera parte del libro, la palabra *völkisch* se traduce por «de race» (p. 25), «ethnique» (p. 63) o «issu du peuple» (p. 329). De repente en la segunda parte (p. 376), la palabra aparece momentáneamente como intraducible, manteniéndose sin más la palabra alemana en cursiva. El traductor procede de esta manera hasta la página 380, cuando decide traducir *völkisch* por «raciste», explicitando su decisión en una nota a pie de página («Nous traduisons ici, et traduirons désormais, en principe, *völkisch* par *raciste*»). En las traducciones inglesas de 1939 (a cargo de James Murphy) y 1943 (a cargo de Ralph Manheim), también el estatus de intraducible aparece brevemente en la segunda parte del libro cuando Hitler pretende definir el concepto de *völkisch* (II, cap. 1, s.p.). Aunque primero se mantiene la forma alemana sin más precisión, al cabo de algunas ocurrencias aparece de nuevo traducido, esta vez por *folk* o *people's*. La expresión «die völkische Weltanschauung» queda traducida por «the folk concept of the

world» o por «folkish philosophy». En el capítulo segundo de la segunda parte, «völkische Staat» se traduce por «folkish State» y «the People's State» (también «ein völkischer, nationalsozialistischer Staat», traducido por «the People's National Socialist State»).

48. *Mi lucha*, p. 187.

49. En la primera ocurrencia en que *völkisch* recupera su carácter traducible se traduce por «nacionalracista» (*Mi lucha*, p. 189). A continuación, «völkische Weltanschauung» es traducido sistemáticamente por «ideología racista» así como «völkische Staat» por «Estado racista».

50. *Mi lucha*, p. 221.

51. *Ibid.*, pp. 301 y 306.

52. Victor Klemperer, *LTI Notizbuch*, *op. cit.*, p. 39, y *LTI-Apuntes*, *op. cit.*, p. 57.

53. En los días siguientes a los atentados del 11 de septiembre de 2001, los británicos se dieron cuenta de lo inadecuada que resultaba su legislación sobre relaciones raciales y que habría que pensar en ampliar la *Race Relations Law* tipificando como delito la incitación al odio religioso (véase «New law to curb Muslim fanatics and white racists», *The Independent*, 30 de septiembre de 2001).

54. Édouard Conte y Cornelia Essner, *op. cit.*, p. 29.

55. Jean-Pierre Faye, *op. cit.*, p. 152, y Édouard Conte y Cornelia Essner, *op. cit.*, p. 67.

56. Jean-Pierre Faye, *op. cit.*, p. 152.

57. En su prólogo, Bataillon vincula el interés del texto de Unamuno con el ambiente de repliegue nacionalista que vivía Europa en aquel momento. Escribe: «Es rigurosamente obligado señalar de inmediato en qué este libro va más allá de España. Se trata de la individualidad espiritual de las naciones: ¿pondrá cada nación la suya como un ideal?, o más bien como un problema, como un hecho que habrá que circunscribir, quizá disolver. Según veamos en el carácter nacional una faz en la que la belleza pura se impone como norma única, o bien una limitación, indecisa y momentánea, de infinitas posibilidades humanas, resultarán dos actitudes estéticas, dos políticas intelectuales. Y el proteccionismo espiritual que denuncia Unamuno no es un riesgo solamente para España. Pero, no obstante, hay que admitir que el problema en primer lugar es español: casi podría decirse que se trata del problema español por excelencia desde que España ha tomado conciencia de la singularidad de su posición entre las naciones occidentales. Esto no es nuevo» (Marcel Bataillon, «Préface du traducteur», en Miguel de Unamuno, *L'Essence de l'Espagne*, París, Gallimard, 1967, pp. 7-8).

58. Podemos comparar el uso sistemático del préstamo «casta» en la traducción francesa de Bataillon, con la opción tomada por Édouard Conte y Cornelia Essner en su obra *La quête de la race. Une anthropologie du nazisme* (p. 378) con respecto al término alemán *Volk* y sus derivados. Los autores justifican en una nota a pie de página el recurso al préstamo: «En el léxico alemán, el sustantivo *national* y el adjetivo constituyen términos prestados. Antes de la realización de la unificación alemana, en 1808, Fichte, por ejemplo, podía contentarse con estos vocablos "extranjeros". El adjetivo *völkisch*, germanización de *national*, que deriva del sustantivo *Volk*, pueblo, sólo aparece tras la fundación del Imperio, hacia 1875. En los primeros tiempos, esta palabra, así como su oscuro pariente *völklich*, continúa sin ser muy usada. Hacia 1900, no obstante, la Alldeutsche Verband (Unión pangermanista) contribuye a su difusión: el término connota las ideas del pueblo (alemán, se entiende...) y de comunidad de descendencia. Se refiere asimismo al "concepto de una creatividad común que vincula al individuo a la cultura y a la herencia de su pueblo" (Taylor, 1985). Goebbels se encargará, a su manera, de "retomar el término" acentuando su referente racial. En la medida en que "nacional-popular", traducción dada a veces a *völkisch*, neglige este último referente, preferimos mantener en la presente obra el término alemán».

59. Julian Pitt-Rivers, «On the Word "Caste"», en Thomas O. Beidelman, (ed.), *The Translation of Culture. Essays to E.E. Evans-Pritchard*, Londres, Tavistock Publications, 1971, p. 231.

60. Véase Nicholas B. Dirks, «Introduction: Colonialism and Culture», en Nicholas B. Dirks (ed.), *Colonialism and Culture*, The University of Michigan Press, 1992, p. 9: «La casta se convirtió en la esencia de la cultura y civilización indias a través de un proceso histórico, bajo el dominio colonial».

61. Julio Valdeón Baruque, «Motivaciones socioeconómicas de las fricciones entre viejocristianos, judíos y conversos», en Ángel Alcalá (ed.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, Ámbito, 1995, p. 75.

62. Joseph Pérez, *Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos de España*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 5.

63. Juan Ignacio Gutiérrez Nieto, «La estructura castizo-estamental de la sociedad castellana del siglo XVI», *Hispania*, 125, 1973, p. 523.

64. Maurice Kriegel, *Les Juifs à la fin du Moyen Âge dans l'Europe méditerranéenne*, París, 1979, citado en José M. Monsalvo Antón, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, Siglo XXI de España, 1985, p. 31.

65. José M. Monsalvo Antón, *op. cit.*, p. 34.

66. Claudio Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, Barcelona, Edhasa, 1985, t. II, p. 44.

67. Claude Meillassoux, «Y a-t-il des castes aux Indes?», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 54, 1973, p. 6.

68. Declan Quigley, *The Interpretation of Caste*, Oxford University Press, 1993, p. 158; Nicholas B. Dirks, «The invention of caste: civil society in colonial India», *Social Analysis*, 25, 1989, y *Colonialism and Culture*, The University of Michigan Press, 1992.

69. Pierre L. van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon*, Nueva York/Oxford, Elsevier, 1981, p. 158; véase también E. Ellis Cashmore, *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, Londres, Routledge, 1988, p. 45: «Hay una doble ironía en la postura de los que desean reservar el término para la India y sociedades relativas. Primero, *casta* no es en absoluto un término indígena de India; es una palabra española y portuguesa, primero aplicada a agrupaciones raciales, principalmente en las colonias españolas. El sistema de *casta* de las colonias españolas, sin embargo, no era un sistema de castas en el sentido indio ni en el más amplio de la palabra. [...] Segundo, el término casta, lejos de ayudarnos a entender la situación india, en realidad la hace más confusa de entender. Ha sido aplicada, a menudo indiscriminadamente, para referirse a dos grupos muy diferentes: *varna* y *jati*. Los cuatro *varnas* (brahmanes, kshatriyas, vaishyas y sudras) son amplios grupos que se subdividen en múltiples *jati*. El verdadero grupo social en la mayoría de las situaciones es el *jati* antes que el *varna*. Pero la mayoría de las referencias escritas se refieren a *varnas*. No parece que se gane demasiado empleando un solo y exótico término para referirse a dos tipos de grupos tan diferentes».

70. Véase Paula G. Rubel y Abraham Rosman, «Introduction: Translation and Anthropology», en Paula G. Rubel y Abraham Rosman (eds.), *Translating cultures. Perspectives on translation and anthropology*, Oxford/Nueva York, Berg, 2003, p. 1: «La meta principal de la empresa antropológica ha sido siempre entender y comprender una cultura o culturas distintas de la propia. Ello implica de manera inevitable o bien la traducción de las palabras, ideas y significados de una cultura a otra, o bien la traducción a un conjunto de conceptos analíticos. La traducción es esencial para "escribir sobre la cultura". Sin embargo, curiosamente, el papel que la traducción ha tenido en la antropología no ha sido abordado sistemáticamente por sus practicantes, pese a que la traducción haya sido esencial en los procesos de recogida de datos y en la búsqueda de significados y entendimiento, que son las metas de la antropología».

Para un análisis interesante de las estrategias de traducción en la etnografía, véase Kate Sturge, «Translation Strategies in Ethnography», *The Translator*, vol. 3, núm. 1, 1997. De su análisis se desprende el estatus literalmente «invisible» (Venuti) que tiene el traductor / intérprete lingüístico en esta disciplina.

71. En *Theories of Primitive Religion*, Evans-Pritchard (citado en Thomas O. Beidelman, *op. cit.*, p. v) considera la traducción semántica como el mayor problema de la traducción antropológica, aunque reconoce que el grado de dificultad depende de la distancia que media entre la cultura / lengua de origen y de destino. En cuanto al casticismo y nazismo, insertos ambos en el ámbito cultural y lingüístico europeo, estimamos que las dificultades de traducción tanto cultural como lingüística no son insuperables.

72. Walter Benjamin, «La tarea del traductor» (1923), en Dámaso López García (ed.), *Teorías de la traducción: antología de textos*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, p. 339.

73. Paula G. Rubel y Abraham Rosman, *op. cit.*, pp. 5 y 12. Debido a la connotación de tales conceptos con la cultura hegemónica occidental, cierta corriente en la antropología posmoderna rechaza la antropología interpretativa.

74. Véase el análisis de Sebastian Haffner, *Kanttekeningen bij Hitler*, Ámsterdam, H. J. W. Becht, 1978.

75. Véase Stefan Baumgarten, *op. cit.*, 2001.

76. James Murphy, «Introductory note», *My Struggle (Mein Kampf)*, by Adolf Hitler, 1939.

77. Véase Michael Silverstein, «Translation, Transduction, Transformation: Skating "Glossando" on Thin Semiotic Ice», en Paula G. Rubel y Abraham Rosman, *op. cit.*, pp. 100-101.

78. En su artículo «On the Word "Caste"», Julian Pitt-Rivers también critica el uso del concepto de «casta» en un nivel analítico proponiendo, al contrario, reservarlo ya sea para la descripción de la sociedad hindú ya sea para la sociedad latinoamericana, pero en ningún caso en un contexto de comparación *cross-cultural*. Utilizado para fines comparativos, Pitt-Rivers caracteriza el vocablo «casta», al igual que «mana» y «tabú», como «un advenedizo heurístico que "alcanzó" el nivel empírico sólo gracias a la falacia empiricista» (Julian Pitt-Rivers, *op. cit.*, p. 251).

79. Citado en Saul Friedländer, *L'Allemagne nazie et les Juifs. 1. Les années de persécution 1933-1939*, París, Éditions du Seuil, 1997, p. 149. Igualmente el filósofo judío-alemán Rosenzweig, contemporáneo de Hitler, utiliza la expresión «völkische Gemeinschaft» para referirse a la comunidad étnica en un sentido genérico (véase

Rosenzweig, citado en Laurent Lamy, «De la traduction comme vecteur clandestin de la rédemption: Franz Rosenzweig ou l'utopie messianique en l'absence de Dieu», *TTR (Traduction, Terminologie, Rédaction)*, vol. XVI, n.° 1, primer semestre 2003, pp. 200-201).

80. Por ejemplo en Mark Roseman, *La villa, el lago, la reunión: la conferencia de Wannsee y la «solución final»*, Barcelona, RBA, 2002; y en Édouard Conte y Cornelia Essner, *op. cit.*

81. Véase Saul Friedländer, *L'Allemagne nazie*, *op. cit.*, p. 68.

82. George Steiner, *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 253.

83. *Ibid.*, p. 254. En cuanto a la concepción de la traducción en la obra de Rosenzweig, véase Laurent Lamy, *op. cit.*

84. Victor Klemperer, *LTI-Apuntes*, *op. cit.*, p. 295.

85. Adolf Hitler, *Mi lucha*, *op. cit.*, p. 193 [*Mein Kampf*, p. 428]. La cursiva es mía.

86. Serafín Fanjul García, *Al-Andalus contra España*, Madrid, Siglo XXI de España, 2001, p. xxxvi.

87. Luis Fernández y Fernández de Retana, *Historia de España*, Menéndez Pidal (ed.), t. XIX, libro I, Madrid, Espasa-Calpe, 1966, p. 58.

88. Juan Goytisolo, en Francisco Márquez Villanueva, *El problema morisco (Desde otras laderas)*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1998, p. xvi.

89. Joseph Pérez, *Historia de una tragedia*, *op. cit.*, pp. 5-6.

90. Francisco Márquez Villanueva, *El problema morisco*, *op. cit.*, pp. 8-9.

91. Véase Leo Kuper, *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century*, New Haven / Londres, Yale University Press, 1981, p. 11.

92. Como principal referencia nos basamos en la obra colectiva *Annihilating Difference. The Anthropology of Genocide*, publicada en 2002 bajo la dirección de Alexander Laban Hinton.

93. Leo Kuper, *op. cit.*, p. 22.

94. Israel W. Charny, «Toward a Generic Definition of Genocide», en George J. Andreopoulos, *op. cit.*, p. 71; Leo Kuper, *op. cit.*, p. 22; George J. Andreopoulos, «Introduction: The Calculus of Genocide», en George J. Andreopoulos, *op. cit.*, p. 1.

95. Naciones Unidas, Resolución Preliminar (96-I).

96. Véase Alexander Laban Hinton, «The Dark Side of Modernity: Toward an Anthropology of Genocide», en Alexander Laban Hinton, *Annihilating Difference*, *op. cit.*, p. 3, y la página web de Naciones Unidas, http://www.un.org/ spanish/hr/50/dpi1937i.htm, fecha de consulta: 14-7-2003.

97. Juicio a Akayesu 1998, parr. 6.3, citado en Paul J. Magna-

rella, «Recent Developments in the International Law of Genocide. An Anthropological Perspective on the International Criminal Tribunal for Rwanda» en Alexander Laban Hinton, *op. cit.*, p. 317.

98. Paul J. Magnarella, *op. cit.*, p. 321.

99. Alexander Laban Hinton, *Annihilating Difference*, *op. cit.*, pp. 5-6.

100. Frank Chalk, «Redefining Genocide», en George J. Andreopoulos, *op. cit.*, p. 52.

101. El carácter sostenido de la intención genocida está incluido en la definición sociológica de genocidio formulada por Helen Fein: «Genocidio es la acción sostenida e intencionada cometida por un perpetrador para destruir físicamente un colectivo, directamente o por la interdicción de la reproducción biológica y social de los miembros del grupo», definición en la que tiene perfecta cabida la actuación anticonversa de las autoridades de la España Moderna (Helen Fein, «Genocide, Terror, Life Integrity, and War Crimes: The Case for Discrimination», en George J. Andreopoulos, *op. cit.*, p. 97).

102. La Convención contempla como genocidio la destrucción «total o parcial» de uno de los grupos sociales definidos, dejando abierta la cuestión del número de víctimas, en este caso, el mínimo exigido para poder hablar de genocidio. En cuanto a este punto de discusión, Leo Kuper (*op. cit.*, p. 31) observa que «Desde un punto de vista humanitario resulta repugnante medir el número de víctimas que se considerarían significativas en términos de la Convención: muerte, sufrimiento e ignominia difícilmente pueden ser sujetos a cálculo matemático». A pesar de su relativa irrelevancia a la hora de reconocer el crimen de genocidio, los cálculos matemáticos forman parte de la historiografía tanto del Holocausto como de la Inquisición.

103. Samuel Totten *et al.*, «Confronting Genocide and Ethnocide of Indigenous Peoples», en Alexander Laban Hinton, *Annihilating Difference*, *op. cit.*, p. 63; Leo Kuper, *op. cit.*, pp. 33-34.

104. Tone Bringa «Adverted Gaze», en Alexander Laban Hinton, *Annihilating Difference*, *op. cit.*, p. 199.

105. Maurice Kriegel, «El Edicto de Expulsión: motivos, fines, contexto», en Ángel Alcalá, *op. cit.*, p. 144.

106. Benzion Netanyahu, *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 15.

107. Raphaël Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe*, citado en Samuel Totten *et al.*, *op. cit.*, p. 59.

108. Véase Samuel Totten *et al.*, *op. cit.*, pp. 60-61.

109. *Ibid.*, p. 64.

110. Francisco Márquez Villanueva, *El problema morisco, op. cit.*, p. 9.

111. Véase Leo Kuper, *op. cit.*, p. 34.

112. Véase *ibid.*, p. 9.

113. Frank Chalk, *op. cit.*, p. 58.

114. Israel W. Charny, *op. cit.*; Richard G. Hovannisian, «Etiology and Sequelae of the Armenian Genocide» en George J. Andreopoulos, *op. cit.* Se puede citar en este contexto también el genocidio de los kurdos por Saddam Hussein en Irak, genocidio negado por la Administración americana de Bush padre para después ser hábilmente recuperado y políticamente capitalizado por Bush hijo (Charny, *op. cit.*, pp. 71-72).

115. Ángel Alcalá, *op. cit.*, p. 7.

116. Antonio Domínguez Ortiz, en Manuel Tuñón de Lara *et al.*, *Historia de España*, Barcelona, Labor, 1991, p. 215.

117. Luis Suárez Fernández, «La salida de los judíos», en Julio Valdeón Baruque (ed.), *Isabel la Católica y la política*, Valladolid, Ámbito / Instituto Universitario de Historia de Simancas, 2001, p. 85.

118. Leo Kuper, *op. cit.*, pp. 25-26.

119. *Ibid.*, p. 85. Kuper cita a este respecto a Eric Wolf en *Killing the Achés:* «Allí donde la civilización avanza, conjura la desgracia de los no civilizados. De todo el espectro de las posibilidades humanas, la civilización tolera muy pocas. En Latinoamérica, esta batalla de los civilizados contra los no civilizados es librada por hombres que se clasifican a sí mismos como "gente de razón" contra aquellos que, ayunos de esta razón particular, pueden ser clasificados entre los animales. Los paraguayos de habla guaraní que acosan a los aché y los propios aché hablan variedades del mismo tronco lingüístico, tupí-guaraní. Pero los sedentarios de habla guaraní son gente de razón, mientras que los cazadores recolectores aché son, en su terminología, meros *guayaki*, "ratas rabiosas"; y las ratas rabiosas deben ser exterminadas» (*ibid.*, p. 40).

120. Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo Veintiuno Editores Argentina, 2003, p. 156.

121. Relación de la expedición de Vasco Núñez de Balboa, por Pedro Mártir, en Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 151.

122. Abundan los documentos escritos en los que al morisco se le retrata en términos animalizados (se puede citar en este contexto al propio Cervantes en su *Coloquio de los perros*, relato en el que precisamente los dos perros protagonistas se ven momentáneamente dotados de la facultad de hablar, y por tanto, de razón), aunque no se llegara nunca a organizar un debate jurídico-teológico acerca de la

naturaleza humana de esta gente, tal y como se hizo en el caso indio. Véase también infra.

123. Leo Kuper, *op. cit.*, p. 20.

124. Francisco Márquez Villanueva, *Personajes y temas del Quijote*, Madrid, Taurus, 1975, p. 1.

125. Victor Klemperer, *LTI-Apuntes*, *op. cit.*, p. 31.

126. *Ibid.*, p. 281.

127. *Ibid.*, pp. 402-403.

128. Véase Alain Brossat, «Postface», en Victor Klemperer, *LTI, la langue du IIIe Reich. Carnets d'un philologue*, París, Albin Michel, 1996, p. 368. También: «Decir el judío Marx, el judío Heine, y no solamente Marx o Heine, es una aplicación particular del machaqueo estilístico, ya presente en el epitheton ornans de la Antigüedad» (Klemperer, *LTI-Apuntes*, *op. cit.*, p. 382).

129. Miguel de Cervantes, *Don Quijote de La Mancha*, Barcelona, Instituto Cervantes/Crítica, 1998, pp. 1073-1074.

130. Victor Klemperer, *LTI-Apuntes*, *op. cit.*, p. 255.

131. *Ibid.*, p. 120.

132. Véase Ángel Alcalá, *op. cit.*, pp. 126 y 127.

133. Cervantes pone en boca de Ricote esta argumentación «oficial» que tenía que justificar la expulsión de todos los moriscos: «... que me parece que fue inspiración divina la que movió a Su Majestad a poner en efecto tan gallarda resolución, no porque todos fuésemos culpados, que algunos había cristianos firmes y verdaderos, pero eran tan pocos, que no se podían oponer a los que no lo eran, y no era bien criar la sierpe en el seno, teniendo los enemigos dentro de casa» (Miguel de Cervantes, *op. cit.*, p. 1072).

134. Victor Klemperer, *Quiero dar testimonio*, *op. cit.*, t. II, p. 519.

135. Valga como ejemplo esta frase: «En las instituciones donde existía un contacto estrecho entre alemanes y judíos, es decir, donde existía la oportunidad de ser brutal, la crueldad alemana era casi universal» (Daniel Jonah Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el holocausto*, Madrid, Taurus, 1997, p. 466).

136. *Ibid.*, p. 542.

137. Américo Castro, *Cervantes y los casticismos españoles*, Madrid, Alianza, 1974, p. 274.

138. Ricardo de la Cierva, *Historia total de España. Del hombre de Altamira al Rey Juan Carlos*, Madridejos (Toledo), Editorial Fénix, 2001, p. 294.

139. Pilar Jimeno Salvatierra, *Rituales de identidad revitalizados*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2002, p. 77.

140. Pilar Jimeno Salvatierra, *op. cit.*, p. 78.
141. *Ibid.*, pp. 126-127.
142. *Ibid.*, pp. 151-152.
143. Philip C. Sutton, «A Translator's Dilemma», en Karl Simms, (ed.), *Translating Sensitive Texts: Linguistics Aspects*, Ámsterdam/Atlanta, Rodopi, 1997.
144. *Ibid.*, p. 74.
145. *Ibid*, p. 75.
146. *Ibid.*, pp. 69 y 75.
147. Pilar Jimeno Salvatierra, *op. cit.*, p. 153.
148. Fray Gerónimo de la Cruz, «Defensa de los estatutos y nobleza españolas. Destierro de los abusos, y rigores de los informantes», Zaragoza, 1637, citado en Albert A. Sicroff, *Los estatutos de limpieza de sangre*, Madrid, Taurus, 1985, p. 302.
149. Adamov, citado en George Steiner, *op. cit.*, pp. 43-44.
150. Véase Richard Plant, *De roze driehoek. De nazi-vervolging van homoseksuelen*, Utrecht/Amberes, Veen, 1987, p. 93. También Rosa Sala Rose (*Diccionario crítico de mitos y símbolos del nazismo*, Barcelona, El Acantilado, 2003) hace mención del término «despiojamiento» citando las siguientes palabras de Himmler: «Por lo que respecta al antisemitismo, es exactamente lo mismo que el despiojamiento. No hay cosmovisión alguna involucrada en quitarse los piojos. Es tan sólo una cuestión de higiene. [...] Pronto estaremos despiojados».
151. Véase Raul Hilberg, *Daders, slachtoffers, omstanders. De Joodse catastrofe 1933-1945*, Haarlem, H. J. W. Becht, 1993, p. 15.
152. Adolf Hitler, *Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 334.
153. Jan Van Pelt y Debórah Dwork, *Auschwitz. Van 1270 tot heden*, Ámsterdam, Boom, 1997, p. 289.
154. Eleazar Gutwirth, «Reacciones ante la expulsión: del siglo xv al xviii», en Ángel Alcalá, *op. cit.*, 1995, p. 206.
155. Citado en Ricardo García Cárcel y Doris Moreno Martínez, *Inquisición. Historia crítica*, Madrid, Temas de Hoy, 2000, p. 32.
156. *Ibid.*, p. 34.
157. *Ibid.*, p. 102.
158. Citado en Eleazar Gutwirth, *op. cit.*, p. 207.
159. Gaspar Aguilar, *Expulsión de los moros de España* (1610), Manuel Ruiz Lagos (ed.), Sevilla, Guadalmena, 1999, p. 354.
160. Véase Raul Hilberg, *La destruction des Juifs d'Europe*, París, Gallimard, 1988, t. I, p. 27.
161. Adolf Hitler, *Las conversaciones privadas de Hitler*, Barcelona, Crítica, 2004, p. 261.
162. Michael Burleigh y Wolfgang Wippermann, *The Racial*

State: Germany 1933-1945, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 42.

163. Citado en Eleazar Gutwirth, *op. cit.*, p. 207.

164. Citado en Léon Poliakov, *Bréviaire de la haine. Le IIIe Reich et les Juifs*, París, Calmann-Lévy / Presses Pocket, 1951, p. 255.

165. Citado en Eleazar Gutwirth, *op. cit.*, p. 207.

166. Véase al respecto Noble David Cook, *Born to die. Disease and New World Conquest, 1492-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

167. Antonio Linares Maza, *Bartolomé de las Casas. Un andaluz en el Nuevo Mundo*, Málaga, Arguval, 1993, p. 50.

168. *Ibid.*, pp. 50-51.

169. Citado en Albert A. Sicroff, *op. cit.*, p. 239.

170. *Ibid.*

171. Victor Klemperer, *LTI-Apuntes*, *op. cit.*, p. 256. En alemán: «... zur Notwendigkeit der Judenausrottung. [...] "Ausrotten" dagegen ist ein oft gebrauchtes Verbum, es gehört dem allgemeinen Sprachschatz der *LTI* an, es ist in ihrer Judensparte beheimatet, es bezeichnet dort ein Ziel, dem man eifrig nachstrebt» (*LTI Notizbuch*, *op. cit.*, p. 187).

172. Joan Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, t. II, Berna, Francke, 1954, p. 433.

173. Citado en Ricardo García Cárcel y Doris Moreno Martínez, *op. cit.*, p. 41. La cursiva es mía. Como observa Jiménez Lozano, la terminología exterminadora ya está presente en el epitafio en latín del rey Fernando el Santo, en José Jiménez Lozano, Felicísimo Martínez, Reyes Mate y Juan Mayorga, *Religión y tolerancia: En torno a Natán el Sabio de G. E. Lessing*, Barcelona, Anthropos, 2003, pp. 3-4.

174. Para el texto del Edicto, véase Ángel Alcalá, *op. cit.*, pp. 125-133.

175. Mark Roseman, *op. cit.*, pp. 20-22.

176. *Ibid.*, pp. 81-83 y 88.

177. Michael Burleigh y Wolfgang Wippermann, *op. cit.*, p. 102.

178. Citado en Mark Roseman, *op. cit.*, pp. 100-101.

179. *Ibid.*, p. 101.

180. Luis Suárez Fernández, *op. cit.*, p. 85.

181. Véase Ángel Alcalá, *op. cit.*, pp. 125-133.

182. Manuel Ruiz Lagos, «Estudio», en Gaspar Aguilar, *op. cit.*, p. 22.

183. *Ibid.*

184. Mark Roseman, *op. cit.*, p. 136.

185. Leo Kuper, *op. cit.*, pp. 104-105.

186. El calificativo de *sonder*, especial, aparece con frecuencia en los proyectos asociados con Himmler. Así, los médicos diseñaron como estrategia de eutanasia pasiva, un *Sonderdiet*, régimen alimenticio tan bajo en calorías que el paciente se iba «extinguiendo» imperceptiblemente en un número de días calculado (véase Robert Jay Lifton, *Nazi-dokters. De psychologie van de rassenmoord in het Derde Rijk*, Utrecht, Bruna en Zoon, 1987). El tren en el que Himmler había instalado su cuartel general llevaba el nombre de *Sonderzug Himmler*, posteriormente, *Sonderzug Steiermark* (Felix Kersten, *Klerk en beul. Himmler van nabij*, Ámsterdam, Meulenhoff, 1948, p. 44). Asimismo, los *Sonderkommandos* constituyeron el brazo ejecutor del Holocausto.

187. Véase Michael Burleigh y Wolfgang Wipperman, *op. cit.*, p. 143.

188. Juan Antonio Llorente, *Historia crítica de la Inquisición en España*, Madrid, Hiperión, 1981, ofrece ejemplos interesantes de la manipulación del lenguaje en el proceso inquisitorial, particularmente con relación a la imputación de los cargos y a la tortura.

189. Victor Klemperer, *LTI-Apuntes*, *op. cit.*, p. 245.

190. Míkel de Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1994.

191. Jean-Paul Le Flem, en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España. Tomo V: La frustración de un imperio (1476-1714)*, Barcelona, Labor, 1984, pp. 20-21.

192. Juan Jesús Bravo Caro, *Felipe II y la repoblación del Reino de Granada*, Granada, Universidad de Granada / Universidad de Málaga, 1995, p. 30.

193. Francisco Márquez Villanueva, *El problema morisco*, pp. 8-9 y 291.

194. Véase Mark Roseman, *op. cit.*, p. 154.

195. Véase Michael Burleigh y Wolfgang Wippermann, *op. cit.*, p. 103.

196. Para una crítica, véase Mark Roseman, *op. cit.*

197. Francisco Márquez Villanueva, *Personajes y temas del Quijote*, *op. cit.*, p. 264.

198. *Ibid.*, pp. 265-266.

199. Miguel de Cervantes, *Don Quijote de La Mancha*, *op. cit.*, pp. 1071-1072.

200. Michael Burleigh y Wolfgang Wippermann, *op. cit.*, p. 99.

201. *Ibid.*, p. 107.

202. George Steiner, *op. cit.*, p. 56.

203. Victor Klemperer, *LTI-Apuntes*, *op. cit.*, p. 91.
204. Adolf Hitler, *Mi lucha*, *op. cit.*, p. 41.
205. *Ibid.*, pp. 42-43.
206. *Ibid.*, pp. 46-48.
207. *Ibid.*, p. 176. En sus memorias, Rudolf Höss explica su gran admiración por los Testigos de Jehová debido al fanatismo con el que profesaban su religión (Rudolf Höss, *Commandant van Auschwitz. Zelfportret van een beul*, Ámsterdam / Bruselas, Elsevier, 1980).
208. Adolf Hitler, *Mi lucha*, *op. cit.*, pp. 228-229.
209. Citado por Antonio Elorza, «La Inquisición y el pensamiento ilustrado», *Historia 16*, número especial 10.° aniversario, 1986, pp. 91-92.
210. Javier Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Alianza, 1988, p. 118.
211. Pérez y López, *Discurso preliminar*, 1785, citado en Javier Herrero, *op. cit.*, p. 121.
212. *Instrucción pastoral de los ilustrísimos obispos de Lérida, Tortosa, Barcelona, Urgel, Teruel y Pamplona al clero y pueblo de sus diócesis*, 1813, en Javier Herrero, *op. cit.*, p. 367.
213. Citado en Francisco Martí Gilabert, *La abolición de la Inquisición en España*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1975, pp. 297-298.
214. Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles. (Erasmistas y protestantes. Sectas místicas. Judaizantes y moriscos. Artes mágicas)*, México, Porrúa, 1995, pp. 418-419.
215. Manfred Böcker, *op. cit.*, p. 325.
216. Antonio Domínguez Ortiz, «Las "tres culturas" en la historia de España», en VV.AA., *España. Reflexiones sobre el ser de España*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1997.
217. *Ibid.*, p. 189.
218. *Ibid.*
219. *Ibid.*, p. 191.
220. *Ibid.*
221. En contra de la tesis de Benzion Netanyahu, Domínguez Ortiz (*ibid.*, p. 192) afirma que «La idea más insidiosa es la de que la Inquisición no persiguió a los conversos por ser judíos de religión sino judíos de raza, lo que convierte a los Reyes Católicos en los predecesores de Hitler, y a la Inquisición española en la precursora del Holocausto».
222. Antonio Domínguez Ortiz (*ibid.*, p. 184). Mucho más interesante nos parece la interpretación de Pérez (en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España. Tomo V*, *op. cit.*, p. 202) en cuanto a la

caracterización de la España Moderna en términos de intolerancia y fanatismo: «El siglo XVI ve realizarse progresivamente la unidad de fe que los Reyes Católicos habían decidido implantar en España. Limpieza de sangre dirigida contra los descendientes de judíos y moros; represión de las tendencias iluministas o erasmistas; destrucción violenta de los focos protestantes. En todas aquellas circunstancias, la ortodoxia católica se impone con mano dura; recibe el apoyo del Estado, que ha creado con la Inquisición un instrumento terriblemente eficaz. La intolerancia no caracteriza tan sólo a España en el siglo XVI; es justo reconocerlo. Pero también conviene señalar que sólo en España se llevó a cabo una intolerancia organizada, burocratizada, con un aparato administrativo y una serie de sucursales en la distintas provincias que le conferían una fuerza extraordinaria, al servicio no tanto del catolicismo como de una concepción muy rígida de la ortodoxia que rayaba en el fanatismo».

223. Luis Suárez Fernández, *op. cit.*, p. 90.

224. José M. Monsalvo Antón, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, Siglo XXI de España, 1985, p. 265.

225. Joseph Pérez, *op. cit.*, p. 55.

226. *Ibid.*, p. 97.

227. Hermann Rauschning, *Hitler me dijo... Confidencias del Führer sobre sus planes de dominio del mundo*, Madrid, Atlas, 1946, p. 43.

228. Juan Jesús Bravo Caro, *op. cit.*, p. 30.

229. «[...] con un panjudaísmo de signo contrario al que torturó a los torturadores nazis, se ha intentado rastrear antecedentes semitas a muchas figuras literarias de nuestros siglos gloriosos», Claudio Sánchez Albornoz, *Mi testamento histórico-político*, Barcelona, Planeta, 1975, p. 111.

230. Claudio Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, Barcelona, Edhasa, 1985, t. I, pp. x y xv. Nos encontramos aquí ante uno de los fantasmas más arraigados de la cosmovisión nazi, a saber, la idea de la irresistible amenaza telegónica (véase Édouard Conte y Cornelia Essner, *op. cit.*, p. 123).

231. *Ibid.*, p. 344 y t. II, p. 176.

232. *Ibid.*, t. I, p. 151.

233. Benzion Netanyahu, «Una visión española de la historia judía en España: Sánchez Albornoz», en Ángel Alcalá, *op. cit.*, p. 89.

234. Benzion Netanyahu, *op. cit.*, p. 90.

235. Ian Kershaw, *op. cit.*, p. 382.

236. Por dar sólo dos ejemplos, podemos citar el artículo de Antonio Domínguez Ortiz, «El problema judío», publicado en 1986,

y el libro de Francisco Márquez Villanueva, *El problema morisco*, de 1998.

237. Véase Ángel Alcalá, *op. cit.*, pp. 130-131.

238. *Ibid.*, pp. 125-126.

239. Para una discusión sobre el origen y la evolución del concepto, véase Alex Bein, *The Jewish Question. Biography of a World Problem*, Associated University Presses, 1990.

240. *Ibid.*, p. 18.

241. Victor Klemperer, *Quiero dar testimonio*, *op. cit.*, t. I, pp. 480-481.

Interludio: la tiranía onomástica

1. Tone Bringa, *op. cit.*, p. 205.

2. Saul Friedländer, *L'Allemagne nazie*, *op. cit.*, p. 132.

3. Victor Klemperer, *LTI-Apuntes*, *op. cit.*, p. 115.

4. Saul Friedländer, *L'Allemagne nazie*, *op. cit.*, pp. 142-143.

5. Victor Klemperer, *LTI-Apuntes*, *op. cit.*, p. 119.

6. *Ibid.*, p. 120.

7. Saul Friedländer, *L'Allemagne nazie*, *op. cit.*, pp. 255-256.

8. José M. Monsalvo Antón, *op. cit.*, p. 172.

9. Albert A. Sicroff, *op. cit.*, pp. 204-205.

10. Citado en Bernard Vincent, *Minorías y marginados en la España el siglo XVI*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1987, p. 13.

11. *Ibid.*, p. 31.

12. Manuel Ruiz Lagos, *op. cit.*, p. 17.

13. Citado en Bernard Vincent, *op. cit.*, p. 42.

14. *Ibid.*, p. 43.

15. Es particularmente emocionante el testimonio de Primo Levi sobre un niño gitano en Auschwitz, huérfano de padre y madre: «Hurbinek no era nadie, era un niño de la muerte, un niño de Auschwitz. No parecía tener más de tres años, nadie sabía nada de él, no sabía hablar, y no tenía nombre: ese curioso nombre de Hurbinek se lo habíamos dado nosotros, tal vez una de las mujeres que había interpretado así uno de los sonidos inarticulados que el niño emitía a veces. [...] Hurbinek que tenía tres años, que quizás había nacido en Auschwitz y que nunca había visto un árbol; [...] Hurbinek, el sin nombre, cuyo minúsculo antebrazo llevaba el tatuaje de Auschwitz» (Primo Levi, *La Trêve*, citado en Claire Auzias, *Samudaripen, le génocide des Tsiganes*, París, L'Esprit frappeur, 1999, pp. 12-13).

16. Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik, 2000, pp. 102-103.
17. *Ibid.*, pp. 81-82.
18. Victor Klemperer, *LTI-Apuntes*, *op. cit.*, p. 118.
19. Américo Castro, *Cervantes y los casticismos españoles*, *op. cit.*, pp. 190-227.
20. I. Révah, «La controverse sur les statuts de pureté de sang», *Bulletin Hispanique*, LXXIII, 1971, pp. 295-296.
21. Victor Klemperer, *LTI-Apuntes*, *op. cit.*, pp. 116-117.
22. Bernard Vincent, *op. cit.*, p. 41.
23. Yitzhak Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Barcelona, Riopiedras, 1998, p. 572.
24. *Ibid.*, 573.
25. Joseph Pérez, *op. cit.*, p. 59.
26. Saul Friedländer, *Herinneringen...*, Utrecht, Het Spectrum, 1999. Traducimos y parafraseamos libremente a partir de la traducción neerlandesa del libro.
27. *Ibid.*, p. 59.
28. Miquel Forteza, *Els descendents dels jueus conversos de Mallorca*, Palma de Mallorca, Moll, 1972, p. 32.
29. *Ibid.*, p. 34.
30. *Ibid.*, p. 162.

El narcisismo de la pequeña diferencia

1. Resulta significativo que, como observa Gonzalo Álvarez Chillida (*El antisemitismo en España. La imagen del judío* [1812-2002], Madrid, Marcial Pons, p. 419), la película de Chaplin, *El gran dictador* (1940), «sólo se pudo ver en España tras la muerte de Franco».
2. Cecil Roth, *La Inquisición española*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, p. 19.
3. Yosef Hayim Yerushalmi, *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*, París, Chandeigne, 1998, pp. 344-345.
4. Francisco Márquez Villanueva, citado por Yosef Hayim Yerushalmi, *op. cit.*, pp. 350-351.
5. Francisco Márquez Villanueva, *op. cit.*, p. 255.
6. *Ibid.*, p. 256.
7. Enzo Traverso, *La violencia nazi. Una genealogía europea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 171-172.
8. *Ibid.*, p. 13.

9. Enzo Traverso, *op. cit.*, p. 27.
10. *Ibid.*, p. 28.
11. *Ibid.*, p. 124.
12. En el programa de la NDSAP (Nazionalsozialistische Deutsche Arbeiter Partei) redactado en 1920 queda establecido que: «Sólo puede ser ciudadano un hermano de raza *(Volksgenosse)*. Sólo es hermano de raza aquel que es de raza alemana, sin considerar su confesión. Ningún judío, así pues, puede ser de raza alemana» (citado por Raul Hilberg en *La destruction*, *op. cit.*, t. I, p. 35). Aunque esta definición ya determina quién será el principal excluido, conviene, no obstante, insistir en la formulación positiva que se da en primer lugar a la propia identidad.
13. Raul Hilberg, *La destruction*, *op. cit.*, t. I, pp. 63-64. Tan sólo posteriormente, en las Leyes de Nuremberg de 1935, la distinción inicial entre arios y no arios quedará sustituida por la distinción entre arios y judíos (*ibid.*, p. 65).
14. Joseph Pérez, *Historia de España*, Barcelona, Crítica, 2000, p. 134.
15. Citado en Michael Burleigh y Wolfgang Wippermann, *The Racial State*, *op. cit.*, p. 121.
16. Joseph Pérez, *op. cit.*, p. 133.
17. Citado en Ricardo García Cárcel y Doris Moreno, *op. cit.*, p. 34.
18. No fue diferente en el caso de otros genocidios perpetrados por el Estado. Los mecanismos que condujeron al nazismo hacia el antisemitismo y finalmente el Holocausto, no difieren de los descritos para el genocidio armenio en 1915. Hovannisian (*op. cit.*, p. 111) destaca que dicho genocidio tuvo lugar en un contexto histórico caracterizado por «la desintegración del Imperio otomano multiétnico y multirreligioso y la emergencia de un Estado-nación turco fundado en una sociedad monoétnica y monorreligiosa».
19. Adolf Hitler, *Mi lucha*, *op. cit.*, p. 285.
20. *Ibid.*, pp. 286-287.
21. *Ibid.*, p. 17 [*Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 1].
22. Traducido por «nacionalismo popular» en la versión castellana (*Mi lucha*, *op. cit.*, p. 22); en la versión francesa por «nationalisme de race» (*Mon combat*, p. 25).
23. Adolf Hitler, *Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 9.
24. Adolf Hitler, *Mi lucha*, *op. cit.*, p. 22 [*Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 13].
25. *Ibid.*, [*Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 14].
26. *Ibid.*, p. 26.
27. *Ibid.*, p. 64 [*Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 104]. De acuerdo con la ideología etnicista de Hitler, el Estado es tan sólo «un medio hacia

un determinado fin y cuyo objetivo es la conservación racial del hombre» (*Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 103).

28. *Mi lucha*, pp. 47-48.

29. *Ibid.*, p. 48.

30. En la visión de Hitler, el calificativo de «internacionalista» es inherente a la definición de «judío» (véase, p. ej., en *Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 623, «[...] der internationale Jude Kurt Eisner...»).

31. Adolf Hitler, *Mi lucha*, *op. cit.*, pp. 157 y 177.

32. *Ibid.*, p. 211.

33. *Ibid.*, p. 190 [*Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 421].

34. Adolf Hitler, *Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 421.

35. *Mi lucha*, *op. cit.*, p. 140. La idea de pecado original asociado con la bastardización, el mestizaje étnico-racial, está igualmente presente en la acusación proferida contra Francia con respecto a la ocupación del Rin por tropas coloniales francesas (*Mi lucha*, *op. cit.*, pp. 321-322 [*Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 705]).

36. «Völkerparasit; Vernichter dieser Menschen», *Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 630.

37. «Había llegado el momento de arremeter contra toda la fraudulenta comunidad de estos judíos envenenadores del pueblo. El deber de un gobierno celoso de su misión hubiera sido –al ver que el obrero alemán se sentía reincorporado a la nacionalidad– acabar despiadadamente con los agitadores que minaban la estabilidad de la nación. Ya que en el frente de batalla rendían tributo de su vida los mejores elementos de la patria, lo menos que en retaguardia se debía hacer era exterminar a las sabandijas venenosas» (*Mi lucha*, *op. cit.*, p. 97).

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*, p. 116.

40. *Ibid.*, p. 121.

41. *Ibid.*, p. 168 [*Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 362].

42. Adolf Hitler, *Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 273.

43. *Ibid.*, 140.

44. Citado en Jean-Pierre Faye, *op. cit.*, p. 151.

45. Raul Hilberg, *op. cit.*, p. 15.

46. Adolf Hitler, *Mi lucha*, *op. cit.*, pp. 42-43 [*Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 59].

47. Citado en Werner Maser, *Adolf Hitlers Mein Kampf. Geschiedenis, fragmenten, commentaren*, Soesterberg, Uitgeverij Aspekt, 1998, p. 220.

48. Raul Hilberg (*La politique*, *op. cit.*, pp. 60-61) reconoce la eficacia de esta lógica hitleriana y se distancia asimismo de la tesis de Léon Poliakov quien, en *Le bréviaire de la haine*, busca en el odio las

raíces del Holocausto. Para Hilberg (*La politique, op. cit.*, p. 66), «los burócratas [...] no tenían "odio" en el corazón».

49. Werner Maser, *Hermann Göring. Een politieke carrière*, Soesterberg, Aspekt, pp. 230-231.

50. Saul Friedländer, *Nazi-Duitsland*, *op. cit.*, p. 281.

51. *Ibid.*, pp. 36-38, 279 y 326-335.

52. Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999, pp. 114-115.

53. *Ibid.*, p. 375.

54. «Quiero enfatizar una cosa. Yo por mi parte jamás he odiado a los judíos. Es cierto que para mí eran los enemigos de nuestro pueblo. En este sentido no se diferenciaban para mí de los otros presos y habían de recibir exactamente el mismo tratamiento. Jamás he hecho ninguna distinción» (Rudolf Höss, *op. cit.*, p. 128).

55. Véase Rudolf Höss, *op. cit.*, p. 127. A renglón seguido, Höss añade que: «No es de extrañar que después del colapso se supiera que la redacción del periódico estaba en manos de un judío, que escribía los artículos más odiosos» (*ibid.*, p. 127).

56. Raul Hilberg, *La destruction*, *op. cit.*, t. I, p. 37.

57. Joseph Pérez, *Historia de una tragedia*, *op. cit.*, p. 124.

58. *Ibid.*, pp. 124-125 y 130.

59. Citado en José A. Fernández-Santamaría, *Razón de Estado y política en el pensamiento español del barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986, pp. 113-114.

60. A pesar de que éste parece no haber utilizado jamás esta expresión (José A. Fernández-Santamaría, *op. cit.*, p. 12). Queda igualmente asociado con Maquiavelo el concepto de «Estado» en su acepción moderna, en el sentido de «identificación de un dominio territorial a la potencia que lo domina, cualquiera que sea el régimen político particular por medio del cual esta potencia se define» (Jean-Marc Pelorson, en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España. Tomo V*, *op. cit.*, p. 305).

61. Hermann Rauschnin, *op. cit.*, p. 281.

62. Adolf Hitler, *Las conversaciones*, *op. cit.*, p. 55.

63. Pedro Barboso Homem, «Discursos de la jurídica y verdadera razón de Estado, formados sobre la vida y acciones del Rey don Juan el II de buena memoria, Rey de Portugal, llamado vulgarmente el Príncipe Perfecto. Contra Maquiavelo, Bodino y los demás políticos de nuestro tiempo, sus secuaces», 1627 (?), citado en José Fernández-Santamaría, *op. cit.*, p. 19.

64. Citado en José A. Fernández-Santamaría, *op. cit.*, p. 23.

65. *Ibid.*, p. 15.

66. José A. Fernández-Santamaría, *op. cit.*, p. 3.

67. *Ibid.*, p. 15.

68. Maquiavelo, cuya doctrina insinúa la necesidad de desterrar el cristianismo del mundo del príncipe, fue incluido en el Índice romano de libros prohibidos a partir de 1559 y, en 1583, igualmente en el primer Índice español (José A. Fernández-Santamaría, *op. cit.*, pp. 11 y 14).

69. *Ibid.*, p. 16.

70. *Ibid.*, p. 24.

71. *Ibid.*

72. Citado por Henry Kamen en *La Inquisición española. Una revisión histórica*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 54.

73. Juan Antonio Llorente, *op. cit.*, t. I, p. XIX.

74. Joseph Pérez, *Historia de una tragedia*, *op. cit.*, pp. 123-124.

75. Joseph Pérez, en Tuñón de Lara, *Historia de España. Tomo V*, *op. cit.*, 1984, p. 174.

76. Citado en Juan Antonio Llorente, *op. cit.*, t. I, p. 130.

77. Citado en Ricardo García Cárcel y Doris Moreno Martínez, *op. cit.*, p. 41.

78. Desde su creación hasta la actualidad la fiesta del Corpus ha sido uno de los símbolos más representativos del proceso de creación de un cuerpo social bajo el signo del cristianismo en el contexto ibérico, tanto peninsular como americano. Véase al respecto Miri Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, y Antoinette Molinié (ed.), *Le Corps de Dieu en Fêtes*, París, Éditions du Cerf, 1996. Estimamos que el tema no ha recibido aún la debida atención por parte de los antropólogos.

79. Citado en Henry Kamen, *La Inquisición española*, *op. cit.*, p. 40.

80. *Ibid.*, p. 41.

81. Marcel Bataillon (*Erasmo y el erasmismo*, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 246-247) insinúa que el énfasis puesto por el erasmismo español en el segundo cuarto del siglo XVI en la metáfora paulina del «cuerpo místico» se puede entender como reacción de los cristianos nuevos, que en el contexto de la sociedad española eran tratados como miembros inferiores de este cuerpo espiritual encabezado por Cristo. Observa igualmente que, según ha destacado José A. Maravall, ya antes de Erasmo la metáfora del cuerpo místico ocupaba un lugar privilegiado en los textos españoles.

82. Véase Edmond Cros, *op. cit.*, p. 93. La cursiva es mía.

83. Véase Ángel Alcalá, *op. cit.*, pp. 125-133.

84. Citado en Francisco Márquez Villanueva, *El problema morisco*, *op. cit.*, p. 309.

85. Véase al respecto Jean-Marc Pelorson, en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España. Tomo V*, *op. cit.*, p. 309.

86. José A. Fernández-Santamaría, *op. cit.*, p. 123.

87. Una figura de crucial importancia en esta transición fue Baltasar Álamos de Barrientos, traductor de Tácito y colaborador de Antonio Pérez, que con la caída de este último sufrirá prisión hasta que, después de la muerte de Felipe II, será puesto en libertad por Lerma, hecho de un valor simbólico significativo (José A. Fernández-Santamaría, *op. cit.*, p. 171).

88. *Ibid.*, p. 20.

89. *Ibid.*, p.139.

90. Citemos como ejemplo a Diego Saavedra Fajardo, quien insiste en el conocimiento del pasado como fuente del saber político: «Hospitales son los siglos pasados, donde la política hace anatomía de los cadáveres de las repúblicas y monarquías que florecieron, para curar mejor de los presentes» (José A. Fernández-Santamaría, *op. cit.*, p. 217).

91. *Ibid.*, pp. 20 y 188. En *El coloquio de los perros* Cervantes da fe del espectacular aumento de estudiantes universitarios en la carrera de medicina.

92. Citado en José A. Fernández-Santamaría, *op. cit.*, p. 173.

93. *Ibid.*, p. 174.

94. Diego Saavedra, citado en José A. Fernández-Santamaría, *op. cit.*, p. 229.

95. «La medicina propone los remedios a las enfermedades; pero no los ejecuta el médico sin considerar la calidad y accidentes de la enfermedad, y la complexión natural del doliente» (Diego Saavedra, citado en José A. Fernández-Santamaría, *op. cit.*, p. 231).

96. Veamos cómo Hitler (*Mi lucha*, *op. cit.*, p. 131) evoca la derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial, derrota de la que responsabilizó a los judíos: «Casi es posible considerar como designio favorable para el pueblo alemán el que la época de su estado patológico latente hubiese sido bruscamente sellada con una tan terrible catástrofe; pues, en el caso contrario, la nación habría sucumbido, sin duda, lenta pero, por lo mismo, más fatalmente. La dolencia se hubiese hecho crónica, mientras que un estado agudo como se presentó al producirse el desastre, hízose por lo menos claramente visible a los ojos de muchos. No fue por casualidad por lo que el hombre dominó más fácilmente la peste que la tuberculosis. La una viene en olas violentas de muerte, arrasando la humanidad; la otra en cambio se desliza lentamente; una induce al terror, la otra a una creciente indiferencia. Consecuencia lógica fue que el hombre afron-

te la primera con todo el máximo de sus energías, en tanto que se empeña en combatir la tuberculosis valiéndose solamente de medios débiles. Así el hombre doblegó a la peste, mientras que la tuberculosis lo domina a él. El fenómeno es el mismo al tratarse de enfermedades que afectan al organismo de un pueblo».

97. Citado en Jan Van Pelt y Debórah Dwork, *op. cit.*, p. 129.

98. *Ibid.*, p. 123.

99. Adolf Hitler, *Mi lucha*, *op. cit.*, p. 139.

100. *Ibid.*, p. 138. «So konnte dieses Gift ungehindert in den Blutlauf unseres Volkes eindringen und wirken, ohne dass der Staat die Kraft besass, der Krankheit Herr zu werden» (*Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 268).

101. Adolf Hitler, *Mi lucha*, *op. cit.*, p. 139.

102. *Ibid.*, p. 142.

103. Robert Jay Lifton, *Nazi-dokters. De psychologie van de rassenmoord in het Derde Rijk*, Utrecht, Bruna en Zoon, 1987, p. 16.

104. *Ibid.*, p. 19.

105. Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 376.

106. Hannah Arendt, citada en Leo Kuper, *op. cit.*, p. 122.

107. Brenda Ralph Lewis, *Het verhaal van de Hitlerjugend (1933-1945)*, Aartselaar, Deltas, 2002, p. 11.

108. *Ibid.*, p. 37.

109. *Ibid.*, p. 41.

110. *Ibid.*, p. 55.

111. *Ibid.*, p. 75.

112. *Ibid.*, p. 45.

113. Citado en Michael Burleigh y Wolfgang Wippermann, *op. cit.*, pp. 206-207.

114. Adolf Hitler, *Mi lucha*, *op. cit.*, p. 211.

115. Como obra paradigmática de este enfoque podemos mencionar la de Bartolomé Bennassar, *Inquisición española: poder político y control social*, 1981 y 1984.

116. José Blanco White, *Cartas de España*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 106-108. Blanco White describe el estado de las universidades españolas de finales del siglo XVIII como «una situación digna del siglo XIII» (*ibid.*, p. 102). Y sobre los cafés madrileños en 1807, Blanco White escribe que «Sería absurdo esperar una conversación sensata en estos lugares. Los asuntos más interesantes se evitan con todo cuidado por miedo a la Policía y a la Inquisición, que tienen espías en todas partes. De aquí el mal gusto que degrada nuestro trato social, que se convierte en una constante payasada» (*ibid.*, p. 278).

117. Y de ahí a la calidad de lo no-humano va tan sólo un paso:

«algunos son herejes y cristianos pervertidos, otros judíos, otros sarracenos, y otros diablos» (citado por Ricardo García Cárcel y Doris Moreno Martínez, *op. cit.*, p. 30).

118. Véase Christiane Stallaert, «La cuestión conversa...» y «*Perpetuum mobile...*».

119. Véase al respecto Joseph Pérez, en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España, op. cit., Tomo V*, pp. 158-159 y 175.

120. Ricardo García Cárcel y Doris Moreno Martínez, *op. cit.*, pp. 42-45.

121. Citado en Henry Kamen, *op. cit.*, p. 95.

122. *Ibid.*, p. 96.

123. Cecil Roth, *op. cit.*, p. 15.

124. Bernard Vincent, *op. cit.*, p. 105.

125. *Ibid.*, pp. 113-118.

126. El comentario se basa en la traducción neerlandesa del libro de Sebastian Haffner, *Het verhaal van een Duitser, 1914-1933*, Ámsterdam, Mets & Schilt, 2000, pp. 242-244.

127. Véase Evelyn Toft, «La ascendencia judía de Juan de la Cruz: huellas en su biografía y sus escritos», en Ángel Alcalá, *op. cit.*, p. 601; Yerushalmi, *op. cit.*, pp. 358-359; José Carlos Gómez-Menor, «Linaje judío de escritores religiosos y místicos españoles del siglo XVI», en Ángel Alcalá, *op. cit.*, p. 595.

128. José Blanco White, *op. cit.*, pp. 77-78.

129. *Ibid.*, pp. 121-122.

130. Marcel Bataillon, *Erasmo y el erasmismo, op. cit.*, p. 177.

131. *Ibid.*, p. 174.

132. Henry Kamen, en Marcel Bataillon, *op. cit.*, p. 175.

133. Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*, Madrid, Espasa-Calpe, p. 109.

134. Marcel Bataillon, *op. cit.*, p. 176.

135. Unamuno, citado en Bataillon, *op. cit.*, p. 178.

136. Sebastian Haffner, *Het verhaal, op. cit.*, p. 170.

137. Édouard Conte, «Épouser un héros mort. "Pureté de sang" et mariages posthumes dans le Reich nazi», *Terrain 31: Un corps pur*, septiembre de 1998, p. 14.

138. Citado en Benzion Netanyahu, «¿Motivos o pretextos? La razón de la Inquisición», en Ángel Alcalá, *op. cit.*, p. 32.

139. Citado en Michael Burleigh y Wolfgang Wippermann, *op. cit.*, p. 173.

140. Véase Christiane Stallaert, *Etnogénesis y, op. cit.*, p. 67. La cursiva es mía.

141. Citado en Albert A. Sicroff, *op. cit.*, p. 182.

142. Citado en Michael Burleigh y Wolfgang Wippermann, *op. cit.*, pp. 161-162.

143. Citado en Julio Caro Baroja, *Razas, pueblos y linajes*. Murcia, Universidad de Murcia, 1990, p. 100.

144. Adolf Hitler, *Mi lucha*, *op. cit.*, pp. 31-32.

145. *Ibid.*, p. 218. El ejemplo en el que se inspira Hitler es Estados Unidos. En un interesante estudio sobre la inmigración en Estados Unidos en el siglo XIX y la primera mitad del XX, Alan M. Kraut (*Silent Travelers. Germs, Genes, and the Immigrant Menace*, Baltimore / Londres, The Johns Hopkins University Press, 1994) describe el proceso de selección al que eran sometidos los inmigrantes a su llegada a Ellis Island y la asociación entre inmigrantes y enfermedades contagiosas. Tanto el ideario (la fobia del contagio) como las prácticas (desinfección y reconocimiento médico como un proceso mecanizado) no diferían del procedimiento médico de selección con el que se encontrarían los deportados del nazismo a su llegada a los campos de concentración.

146. Michael Burleigh y Wolfgang Wippermann, *op. cit.*, p. 136.

147. Adolf Hitler, *Mi lucha*, *op. cit.*, p. 194 [*Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 434].

148. *Ibid.*, pp. 198-199 [*Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 446].

149. Bernard Leblon, *Los gitanos de España. El precio y el valor de la diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1993, p. 24.

150. *Ibid.*, p. 24.

151. *Ibid.*, pp. 27-28.

152. *Ibid.*, p. 30.

153. En las Cortes de 1603 se les imputa estar «viviendo aun no sujetos a las leyes naturales, de donde nace cometer feísimos incestos, robos y latrocinios, siendo gentes vagamundas y sin entero conocimiento de la ley cristiana» (Bernard Leblon, *op. cit.*, p. 37).

154. *Ibid.*

155. *Ibid.*

156. Citado en *ibid.*, pp. 45 y 47.

157. *Ibid.*, p. 46.

158. Para la definición de «perezoso» en el siglo XVIII, véase *ibid.*, p. 50.

159. Rudolf Höss, *op. cit.*, p. 121.

160. «Les era imposible dedicarse durante mucho tiempo y sin interrupción al trabajo» (Rudolf Höss, *op. cit.*, 124). La fe en la «redención» mediante el trabajo fue uno de los pilares del sistema nazi. Rudolf Höss (*ibid.*, pp. 73-74) explica su convencimiento en el poder reeducador del trabajo, siendo, además, el único remedio para curar a los asociales. Según él, aunque la guerra vino a perturbar el programa

de curación por el trabajo, Eicke, el superior de Höss y arquitecto del universo concentracionario nazi, interpretaba literalmente el adagio nazi «Arbeit macht frei», en el que creía firmemente (en contra de la opinión de la Gestapo y la policía). Según Höss, algunos prisioneros de hecho consiguieron redimirse mediante el trabajo.

161. En el otoño de 1934 tiene lugar la primera gran redada contra homosexuales, y con motivo de los Juegos Olímpicos de Berlín en el verano de 1936, aunque de cara al mundo exterior se relaja la represión (se vuelven a abrir los bares homosexuales) (Richard Plant, *op. cit.*, pp. 212-216), previamente el país se había limpiado a fondo de todo tipo de «asociales» (véase Rudolf Höss, *op. cit.*, p. 90).

162. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 90.

163. *Ibid.*, p. 93.

164. Richard Plant, *op. cit.*, p. 216.

165. En su estudio sobre la persecución de homosexuales durante el Tercer Reich, Richard Plant insiste en el papel de Himmler, que ciertamente estaba influenciado por ideas medievales acerca de la homosexualidad. Entre ellas, las consecuencias nefastas del derramamiento inútil de semen: en 1939 Himmler da instrucciones a las SS de recuperar en un frasco el semen eyaculado en los contactos con prostitutas (la ejecución práctica de esta medida se averiguó irrealizable) (Richard Plant, *op. cit.*, p. 90).

166. Cuatro eran las plagas que supuestamente amenazaban la supervivencia de Alemania: el éxodo rural, el suicidio, el descenso de la tasa de natalidad y la homosexualidad. El reconocimiento de estos «síntomas» era necesario para poder «curar al paciente», es decir, Alemania (Richard Plant, *op. cit.*, p. 94).

167. Citado en *ibid.*, p. 91.

168. Citado en Federico Garza, *Quemando mariposas. Sodomía e imperio en Andalucía y México, siglos XVI-XVII*, Barcelona, Laertes, p. 103.

169. *Ibid.*, p. 104.

170. Si bien cambia el marco argumental en el que se sitúa la persecución, los argumentos en sí no cambian. Así, por ejemplo, el argumento del derramamiento inútil de semen o la preocupación por la hombría al igual que la asociación entre la homosexualidad y los *Volksfremden*, los extranjeros o ajenos a la raza, están presentes tanto en el nazismo como en el casticismo (véase Federico Garza, *op. cit.*; Bartolomé Bennassar, *op. cit.*; Richard Plant, *op. cit.*).

171. Citado en Richard Plant, *op. cit.*, pp. 55-56.

172. Federico Garza, *op. cit.*, p. 87.

173. Bartolomé Bennassar, *op. cit.*, p. 299.

174. Citado en Richard Plant, *op. cit.*, p. 55.

175. Véase Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los Indios*, 1547, en Federico Garza, *op. cit.*, pp. 215-216.

176. Richard Plant, *op. cit.*, p. 61.

177. *Ibid.*, p. 99.

178. Adolf Hitler, *Mi lucha*, *op. cit.*, pp. 218-219.

179. *Ibid.*, p. 225.

180. Adolf Hitler, *Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 703.

181. José Blanco White, *op. cit.*, pp. 103-104.

182. Dentro de este contexto de creación de una nueva aristocracia étnica conviene situar la distinción entre la hidalguía de ejecutoria y de privilegio. Véase, al respecto, José Antonio Maravall, *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1984, pp. 100-103.

183. En cuanto a la interpretación clasista del prejuicio de la limpieza de sangre, véase Jean-Marc Pelorson, en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España. Tomo V*, *op. cit.*, pp. 342-343.

184. Eugenio Asensio, *La España imaginada de Américo Castro*, Barcelona, El Albir, 1976, p. 69.

185. Antonio Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en España y América*, Madrid, Istmo, 1988, pp. 80-82.

186. Miguel Avilés Fernández, «Motivos de crítica a la Inquisición en tiempos de Carlos V (aportaciones para una historia de la oposición a la Inquisición)», en Joaquín Pérez Villanueva (ed.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid: Siglo XXI, 1980, pp. 185-186. Véase también Agustín Redondo, *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVe-XVIIe siècles)*, París, Publications de la Sorbonne, 1983.

187. Eugenio Asensio, *op. cit.*, p. 69.

188. Bartolomé Bennassar, *op. cit.*, p. 77.

189. Citado en Leo Kuper, *op. cit.*, p. 120.

190. Aunque el primer Inquisidor General, Tomás de Torquemada, aún era dominico, esta orden perdería su posición privilegiada a la cabeza del nuevo Tribunal del Santo Oficio resucitado por los Reyes Católicos. El cambio es significativo. Si la Inquisición medieval se ocupaba de detectar patologías del alma entre los que formaban un solo cuerpo, el cuerpo místico, la nueva Inquisición buscaría patologías del cuerpo y del alma, ya no en un cuerpo místico sino en un cuerpo nacional, cuya sangre se estimaba gravemente contaminada por sustancias alógenas. Aunque, formalmente, los delitos de que conocía la Inquisición seguían denominándose invariablemente «herejía», esta categoría de delito se diversificó y especializó tanto que

hacía falta una sólida formación en teología y leyes además de dotes administrativas para dirigir una institución altamente burocratizada. La pureza del alma del dominico tenía que ir unida a una sólida formación intelectual para permitirle escalar socialmente hasta el puesto de máximo vigilante del cuerpo nacional. Además, a medida que el principio etnocrático de los estatutos de limpieza de sangre iba formando una nueva aristocracia étnica, los Inquisidores pertenecían en creciente medida a esta nueva elite de la sangre. El análisis de Jean-Pierre Dedieu (Bartolomé Bennassar, *op. cit.*, pp. 76-71) arroja tan sólo un dominico sobre un total de 57 inquisidores en Toledo entre 1482 y 1598. El 96,5 % eran letrados, titulados de los colegios universitarios más prestigiosos del país, sobre todo el colegio de Santa Cruz de Valladolid y el de San Bartolomé de Salamanca, cuyo prestigio, como hemos visto, estaba firmemente anclado en un riguroso Estatuto de limpieza de sangre.

191. Un elemento decisivo de la construcción de Estado durante los Reyes Católicos fue el control monárquico sobre el estamento eclesiástico. Al cabo de unas largas negociaciones con la Santa Sede iniciadas en 1475, los monarcas españoles recibirán el derecho de patronato y de presentación de los obispos para todas las iglesias de España (y América), proceso que culmina en 1523 bajo el pontificado de Adriano VI. Joseph Pérez (en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España. Tomo V*, *op. cit.*, p. 154) destaca los siguientes criterios tenidos en cuenta por los Reyes Católicos en la designación de los obispos: «que fuesen naturales de sus reinos; que llevasen vida de honestidad y celibato: se trataba de poner fin a la "era de los bastardos"; que saliesen de las clases medias; que fuesen letrados: se nota en este sentido una marcada preferencia hacia los egresados del Colegio Mayor de San Bartolomé, en Salamanca». Es decir, criterios totalmente congruentes con el programa de *Gleichschaltung* de la época.

192. Los programas de eliminación de los elementos asociales en la comunidad nacional son presentados por los nazis como la lucha contra una plaga nociva. En los campos de exterminio el Zyklon B era manipulado por especialistas médicos formados entre los SS, los llamados «desinfectores» *(Desinfektoren)* pertenecientes al Servicio Sanitario. En Auschwitz, con cada nueva llegada de deportados, el médico, después de realizar la selección, se desplazaba hacia los crematorios en un vehículo previsto de una cruz roja. Iba acompañado de un especialista médico o «desinfector» que transportaba las latas del letal pesticida (Robert Jay Lifton, *op. cit.*, p. 158). El nazismo establece, pues, una identificación literal entre los excluidos de la comunidad étnica y la propagación de enfermedades. El miedo xenó-

fobo al contagio pierde en el nazismo toda resonancia metafórica, con lo que esta versión radicalizada de la ideología etnonacionalista refleja la imagen especular aumentada de otros casos inspirados en un mismo modelo estatal.

193. Citado en Robert Jay Lifton, *op. cit.*, p. 31.

194. En este contexto se alabó al médico-alquimista suizoalemán Paracelsus, quien en el siglo XVI había escrito que «cada país desarrolla su propia enfermedad, su propio remedio y su propio médico» (Robert Jay Lifton, *op. cit.*, pp. 31-32).

195. *Ibid.*, p. 34.

196. *Ibid.*, p. 35.

197. Sobre el total de la población médica, un 13% eran judíos (en algunas ciudades este porcentaje se elevaba al 50%); (Robert Jay Lifton, *op. cit.*).

198. *Ibid.*, p. 37.

199. *Ibid.*, p. 43.

200. La dimensión biológica que tenía el concepto de «herejía» en el contexto español requiere también a la figura del médico en el equipo inquisitorial. Aparte de controlar el estado físico del reo cuando se le aplicaba la tortura (Juan Antonio Llorente, *op. cit.*, t. I, p. 234), el médico también era funcional a la hora de testificar el delito del pecado nefando (Bartolomé Bennassar, *op. cit.*, pp. 308 y 310-311).

201. Diego Gracia Guillén («Judaísmo, medicina y mentalidad inquisitorial en la España del siglo XVI», en Ángel Alcalá (ed.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 329) define a la medicina como «una disciplina judicial, una ciencia normativa de las conductas sociales, diferenciando lo normal de lo anormal o patológico, lo aceptable de lo inaceptable, lo permitido de lo no permisible, lo bueno de lo malo» y como tal ofrece «argumentos médicos para justificar las prácticas inquisitoriales».

202. José A. Maravall, en Diego Gracia Guillén. Siguiendo la tradición clásica (Sócrates, Platón, Galeno), la medicina renacentista relaciona las condiciones morales del individuo y de los pueblos de forma determinante con sus condiciones físicas. En palabras de Galeno: «las facultades del alma derivan de la complexión humoral del cuerpo», doctrina que estima «aprovechable para los que quieren poner en orden su alma» (citado en Diego Gracia Guillén, *op. cit.*, p. 330).

203. Diego Gracia Guillén, *op. cit.*, p. 332.

204. *Ibid.*, p. 339.

205. Juan de Pineda, *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, 1589, y Pablo José de Arriaga, *Extirpación de la idolatría del*

Piru, 1621, citados en Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 1978, p. 490. Y cuando a finales del siglo XVIII se proyecta por enésima vez la solución definitiva del problema gitano en España, el mismo rey Carlos III se muestra influenciado por el determinismo biológico (véase Bernard Leblon, *op. cit.*, p. 65).

206. Citado en Raul Hilberg, *op. cit.*, t. I, p. 27; véase también Léon Poliakov, *op. cit.*, p. 69.

207. Raul Hilberg, *op. cit.*, t. I, p.62.

208. *Ibid.*, t. I, pp. 62-63.

209. Citado en Saul Friedländer, *L'Allemagne nazie*, *op. cit.*, p. 61.

210. Citado en Léon Poliakov, *op. cit.*, p. 389.

211. Citado en Saul Friedländer, *L'Allemagne nazie*, *op. cit.*, p. 385.

212. *Ibid.*, p. 159.

213. Michael Burleigh y Wolfgang Wippermann, *op. cit.*, pp. 54 y 118.

214. Saul Friedländer, *L'Allemagne nazie*, *op. cit.*, p. 209.

215. *Ibid.*; Michael Burleigh y Wolfgang Wippermann, *op. cit.*, pp. 54 y 119.

216. Citado en Michael Burleigh y Wolfgang Wippermann, *op. cit.*, p. 120.

217. *Ibid.*, p. 125.

218. Édouard Conte y Cornelia Essner, *op. cit.*, p. 347.

219. Michael Burleigh y Wolfgang Wippermann, pp. 51 y 56.

220. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 39: «Hitler evitaba los términos técnicos científicos como el "plasma germinal" de Weissmann o las "características hereditarias" de Mendel y prefería hacer llamamientos a "mantener la pureza de la sangre"». Es obvio que, en *Mein Kampf*, cuando Hitler evoca el «problema judío» lo hace recurriendo a metáforas como la sangre, la contaminación y la enfermedad, los parásitos, etcétera y no apoyándose en las complicadas y complejas teorías antropológicas con relación a la raza.

221. Michael Burleigh y Wolfgang Wippermann, *op. cit.*, p. 45.

222. José Jiménez Lozano, «Supervivencia de cultemas islamohebraicos en la sociedad española o el fracaso histórico de la Inquisición», en Ángel Alcalá (ed.), *op. cit.*, p. 359. Cabe observar aquí que, aunque la Corona instrumentalizó la religión al servicio de su proyecto político, no se sigue automáticamente que todo el estamento eclesiástico colaborara servilmente con esta política al fin y al cabo desviante (por lo que toca a los conversos) de la doctrina cristiana.

Al no caer bajo la jurisdicción inquisitorial, los obispos gozaban a este respecto de un cierto margen de libertad de opinión.

223. Michael Burleigh y Wolfgang Wippermann, *op. cit.*, p. 120.

224. Adolf Hitler, *Mi lucha*, *op. cit.*, p. 328.

225. *Ibid.*, p. 321.

226. Citado en Yosef Hayim Yerushalmi, *op. cit.*, p. 276.

227. Juan Antonio Llorente, *op. cit.*, t. II, p. 233.

228. Albert A. Sicroff, *op. cit.*, p. 273.

229. Citado en Saul Friedländer, *op. cit.*, pp. 317-318.

230. Adolf Hitler, *Mi lucha*, *op. cit.*, p. 198.

231. Antonio Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos*, *op. cit.*, p. 193.

232. Adolf Hitler, *Mi lucha*, *op. cit.*, pp. 198-199.

233. Richard Plant, *op. cit.*, pp. 102-103.

234. Citado en Bernard Leblon, *op. cit.*, p. 33.

235. Véase Francisco Márquez Villanueva, *Personajes y temas*, *op. cit.*, pp. 263-268.

236. Citado en Saul Friedländer, *L'Allemagne nazie*, *op. cit.*, p. 127.

237. Julio Caro Baroja, *Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea*, Madrid, Istmo, 1978, t. II, p. 336.

238. Jerome Friedman, «Jewish Conversion, the Spanish Pure Blood Laws and Reformation: A Revisionist View of Racial and Religious Antisemitism», *The Sixteenth Century Journal*, vol. XVIII, 1, 1987, p. 18.

239. Citado en Albert A. Sicroff, *op. cit.*, p. 247.

240. *Ibid.*, p. 127.

241. Boria Sax, *Animals in the Third Reich. Pets, Scapegoats, and the Holocaust*, Londres / Nueva York, Continuum, 2000, p. 131.

242. Citado en Léon Poliakov, *op. cit.*, p. 4.

243. *Ibid.*, pp. 68-69.

244. *Ibid.*

245. Édouard Conte, *op. cit.*, p. 14.

246. Manuel García Morente, *Ideas para una filosofía de la Historia de España*, Madrid, Universidad de Madrid, 1943, p. 115.

247. Julio Caro Baroja, *Las formas complejas*, *op. cit.*, p. 494.

248. Citado en Édouard Conte, *op. cit.*, p. 20.

249. *Totenehe* o *Leichentrauung*, *ibid.*, p. 25. Otro ejemplo macabro del culto de la sangre en relación con los muertos consiste en la idea de que los hijos engendrados en el cementerio, sobre las tumbas de arios fallecidos, quedaban impregnados de las cualidades raciales de los muertos. Himmler recomendaba esta práctica copulativa a sus SS y la hoja del cuerpo, *Das Schwarze Korps*, publicaba con

regularidad listas de los cementerios garantizados *judenrein* (véase Alan Wykes, *Himmler: de groot-inquisiteur*, Antwerpen, Standaard Uitgeverij, 1993, p. 132).

250. Incluso después de la caída del Tercer Reich se seguían celebrando matrimonios póstumos ante las autoridades civiles hasta que la práctica quedara oficialmente prohibida el 28 de febrero de 1946 (en Austria, no obstante, la práctica perduró hasta noviembre de ese mismo año). (Édouard Conte, *op. cit.*, p. 26.)

251. Citado en *ibid.*, p. 23.

252. *Ibid.*, p. 25.

253. Véase *ibid.*, p. 28.

254. Citado en Hannah Arendt, *op. cit.*, pp. 202-203.

255. En cuanto al caso de Heydrich, véase Alan Wykes, *op. cit.*

256. Werner Maser, *Hermann Göring*, *op. cit.*, pp. 218-219.

257. Citado en Werner Maser, *Hermann Göring*, *op. cit.*, p. 219. Un caso interesante de concesión del estatuto de privilegiado se puede leer en Saul Friedländer, *L'Allemagne nazie*, *op. cit.*, pp. 317-318.

258. Albert A. Sicroff, *op. cit.*, p. 345.

259. Citado en Albert A. Sicroff, *op. cit.*, p. 218.

260. *Ibid.*, p. 218.

261. *Ibid.*, p. 50; Joseph Pérez, *Historia de España*, *op. cit.*, p. 105.

262. Julio Caro Baroja, *Los Judíos en...*, *op. cit.*, t. II, p. 377.

263. Jerome Friedman, *op. cit.*, p. 18.

264. *Ibid.*, p. 18.

265. *Ibid.*, p. 19.

266. Albert A. Sicroff, *op. cit.*, pp. 214-215.

267. *Ibid.*, pp. 215-216.

268. Véase Édouard Conte y Cornelia Essner, *op. cit.*, p. 380.

269. Citado en *ibid.*, p. 32.

270. *Ibid.*

271. *Ibid.*, p. 33.

272. Victor Klemperer, *Quiero dar testimonio*, *op. cit.*, t. I, p. 470.

273. Saul Friedländer, *Nazi-Duitsland*, *op. cit.*, p. 374.

274. Saul Friedländer, *L'Allemagne nazie*, *op. cit.*, p. 322.

275. *Ibid.*, pp. 322-323.

276. Citado en *ibid.*, p. 324.

277. Hermann Rauschning, *op. cit.*, pp. 57 y 62.

278. *Ibid.*, pp. 63-64.

279. Citado en Édouard Conte y Cornelia Essner, *op. cit.*, p. 52.

280. Adolf Hitler, *Mi lucha*, *op. cit.*, p. 74.

281. Hermann Rauschning, *op. cit.*, p. 59.

282. Albert A. Sicroff, *op. cit.*, p. 84.

283. Albert A. Sicroff, *op. cit.*, pp. 112-113.
284. *Ibid.*, p. 115.
285. *Ibid.*, p. 125.
286. *Ibid.*, p. 173.
287. *Ibid.*, p. 178.
288. *Ibid.*, p. 139.
289. Citado en *ibid.*, p. 171.
290. Citado en *ibid.*, p. 172.
291. *Ibid.*, p. 121.
292. *El Liberal*, 23 de julio de 1887, citado por Isidro González en *El retorno de los judíos*, Madrid, Nerea, 1991, p. 79.
293. Albert A. Sicroff, *op. cit.*, p. 255; John Beusterien, «Blotted Genealogies: A Survey of the *libros verdes*», *Bulletin of Hispanic Studies*, LXXVIII, 2001, p. 188. Una subcategoría de los «libros verdes» eran los «tizones», listas genealógicas que, a diferencia de los libros verdes, que abarcaban un sector más amplio de la sociedad, sólo hacían mención de familias nobles cuya sangre estaba contaminada.
294. Citado en John Beusterien, *op. cit.*, pp. 191-193.
295. Julio Caro Baroja, *Los Judíos en...*, *op. cit.*, t. III, pp. 315-327.
296. Citado en Albert A. Sicroff, *op. cit.*, p. 255.
297. Citado en John Beusterien, *op. cit.*, p. 191.
298. Albert A. Sicroff, *op. cit.*, p. 222.
299. Véase *ibid.*, pp. 225-226.
300. Omer Bartov, «Defining Enemies, Making Victims: Germans, Jews, and the Holocaust», *American Historical Review*, 103 (3), 1998, p. 780. Édouard Conte y Cornelia Essner (*op. cit.*, pp. 360-369) analizan en su estudio cómo la obsesión por «el judío que llevamos dentro» condujo a una definición cada vez más rigurosa con respecto a las personas de ascendencia judía.
301. Adolf Hitler, *Mi lucha*, *op. cit.*, pp. 285-286.
302. Alan Wykes, *op. cit.*, p. 71.
303. *Ibid.*, p. 122.
304. Boria Sax, *op. cit.*, p. 62.
305. Albert A. Sicroff, *op. cit.*, p. 221.
306. Citado en Albert A. Sicroff, *op. cit.*, p. 237.
307. *Ibid.*, pp. 245-246.
308. *Ibid.*, p. 250.
309. *Ibid.*, p. 252.
310. *Ibid.*, p. 257.
311. *Ibid.*, pp. 266-267.
312. *Ibid.*, pp. 259-261.
313. El carácter inmemorial forma parte de la propia definición

de la limpieza de sangre: «Qualitas Christiani veterani prouenit ex immemoriali obseruatione fidei Catholicae, non sparsa cum macula Hebraeorum, Sarracenorum, nec haereticorum in aliqua ascendentium linea» (Juan Escobar del Corro, inquisidor de Llerena, *Tractatus bipartitus de puritate et nobilitate probanda...*, 1633, en Albert A. Sicroff, *op. cit.*, p. 272).

314. Michael Burleigh y Wolfgang Wippermann, *op. cit.*, p. 253.

315. Brenda Ralph Lewis, *op. cit.*, p. 127.

316. Definido en el informe preparado por Benjamin Whitaker en 1985 en la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas como «destrucción interna en masa de una parte significativa del propio grupo» (George J. Andreopoulos, *op. cit.*, p. 24).

317. Gaspar Aguilar, *op. cit.*, p. 355.

318. Salazar de Mendoza, citado en Julio Caro Baroja, *Los Moriscos del Reino de Granada*, Madrid, Istmo, 1985, p. 236.

319. Gaspar Aguilar, *op. cit.*, pp. 354-360.

320. A finales del siglo XIX, el arabista Saavedra y Moragas recurre a la misma imagen médica para criticar con motivo de su ingreso en la Real Academia Española el remedio aplicado al cuerpo nacional en 1609, dudando, sin embargo, de su eficacia: «Y si las ciegas pasiones populares no hubieran atrofiado ese miembro importante de la nación, exigiendo después una amputación cruenta, los moriscos, como los antiguos mudéjares, hubieran concluido por incorporarse del todo con la masa de los demás españoles; contribuyendo con sus fuerzas y sus elementos de vitalidad a la mayor gloria de la patria, en vez de la miseria y muerte eterna a que fueron condenados al otro lado del Estrecho» (citado en Francisco Márquez Villanueva, *El problema morisco*, *op. cit.*, p. 116).

321. El periódico conservador *La Atalaya* de 2 de julio de 1814, citado en Javier Herrero, *op. cit.*, p. 394.

322. Mariano José de Larra, *Las palabras. Artículos y ensayos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p. 317.

Divertimento: un proyecto de milicia étnica en la España inquisitorial

1. Alan Wykes, *op. cit.*; Richard Plant, *op. cit.*

2. José Jiménez Lozano, «*La Historia de la Inquisición en España*, de J. A. Llorente», en Juan Antonio Llorente, *op. cit.*, t. I, p. xxxv.

3. Juan Antonio Llorente, *op. cit.*, t. II, pp. 168-171.

4. Alan Wykes, *op. cit.*, p. 46.

5. Alan Wykes, *op. cit.*, p. 58.

6. «La futura esposa, sus padres y antepasados hasta el año 1750 serán objeto de investigación por la RUSHA. En caso de descubrirse pruebas de sangre eslava o semítica, le incumbe al imputado aportar pruebas de descargo [...] Se exige certificado de salud física y mental y de la capacidad procreativa. La autenticidad del certificado será controlado mediante un examen médico a cargo de un médico de las SS [...] La *Rasse und Siedlungshauptamt* llevará el registro genealógico de las SS en el que se registrarán todos los hijos nacidos en el matrimonio [...] Los miembros de las SS que contraigan matrimonio a pesar de un dictamen negativo, serán expulsados del cuerpo» (Alan Wykes, *op. cit.*, p. 74).

7. Saul Friedländer, *L'Allemagne nazie*, *op. cit.*, p. 149.

8. Alan Wykes, *op. cit.*, p. 104.

9. Citado en *ibid.*

10. Desmond Seward, *Los monjes de la guerra. Historia de las órdenes militares,* Barcelona, Edhasa, 2004, p. 395.

11. *Ibid.*, p. 402.

12. *Ibid.*, p. 404.

13. *Ibid.*, pp. 436-437.

14. Entre los conspiradores se encontraba el coronel Claus Graf Schenk von Stauffenberg, cuya «familia tenía lazos de varios siglos con la orden de Malta» (*ibid.*, p. 426). Uno de sus antepasados, Philipp Schenk von Stauffenberg, había sido gran bailío de la orden de San Juan en 1466 (*ibid.*, p. 422).

15. Aún sin haberse llegado a crear la nueva orden, el prejuicio de la limpieza de sangre consiguió dividir a la nación española en dos bandos opuestos de cristianos viejos y nuevos, preludiando «continuas enemistades, muertes y guerras civiles, con peligro inminente de arruinar la Monarquía», tal y como había temido el clarividente don Pedro Venegas.

16. Un ejemplo significativo es la confusión y solapamiento que se produce en el seno de la comunidad vasca entre el concepto de la hidalguía universal y la limpieza de sangre (véase Christiane Stallaert, *Etnogénesis*, *op. cit.;* también Juan Aranzadi, *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*, Madrid, Taurus, 1981, y *El escudo de Arquíloco*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2001). Del entrelazamiento de una concepción étnica y estamental de la nobleza nos da testimonio la literatura del Siglo de Oro español, entre otros, en la vida y obra de dos de sus máximos representantes, Miguel de Cervantes y Lope de Vega. Cervantes, quien había participado en la batalla naval de Lepanto en 1571, la Cruzada

contra el turco, bajo las órdenes de don Juan de Austria, asistido por fray Luis de Zúñiga y Requesens, gran comendador de León de la orden de Santiago (Desmond Seward, *op. cit.*, p. 368), ironiza en su *Quijote* sobre los periclitados ideales y vida caballerescos, haciendo al mismo tiempo una sutil crítica de la sociedad casticista de su tiempo. Le faltó nobleza étnica para ser admitido al Nuevo Mundo, territorio para el que la Corona había concebido un proyecto social etnocrático, rigurosamente cristiano viejo, intentándose impedir, en las colonias, la consolidación de un orden estamental dominado por la aristocracia nobiliaria (Mario Hernández Sánchez-Barba, *La Monarquía española y América. Un destino histórico común*, Madrid, Rialp, 1990, p. 106). A Lope de Vega, en cambio, le faltaron pruebas de nobleza para ser admitido a la orden hospitalaria de San Juan (Desmond Seward, *op. cit.*, p. 470). Gracias a una dispensa fue finalmente admitido como sacerdote en 1628. Su obra no sólo nos informa sobre las inquietudes casticistas del honor y la limpieza étnica, sino que arremete duramente contra los abusos de las órdenes militares, estos bastiones de la nobleza estamental a los que él mismo a duras penas pudo acceder. Cabe observar que en sus dominios de ultramar la Monarquía española sí llegó a construir un nuevo orden etnocrático sin la presencia de la vieja nobleza estamental (véase Céspedes del Castillo, en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España. Tomo VI: América hispánica [1492-1898]*, Barcelona, Labor, 1983, p. 204; Hernández Sánchez-Barba, *op. cit.*).

17. Gaspar Aguilar, *op. cit.*, pp. 32-40.

18. «[...] perseguían las que estaban en las salidas de los lugares y por los caminos apedreábanlas, dábanlas de cuchilladas, derribábanlas» (citado en Gaspar Aguilar, *op. cit.*, p. 31).

19. Desmond Seward, *op. cit.*, pp. 251-253; Gaspar Aguilar, *op. cit.*, pp. 34-35. En su análisis de la «creación del estado moderno» bajo el reinado de los Reyes Católicos, Joseph Pérez (en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España. Tomo V*, *op. cit.*, p. 152) comenta como un elemento de la centralización del poder monárquico el control sobre las Órdenes Militares.

20. En Gaspar Aguilar, *op. cit.*, p. 35.

21. Manuel Ruiz Lagos, en Gaspar Aguilar, *op. cit.*, pp. 36-37.

22. Bleda, citado en Gaspar Aguilar, *op. cit.*, p. 40.

23. *Ibid.*

24. Adolf Hitler, *Las conversaciones*, *op. cit.*, p. 113.

25. *Ibid.*, p. 85.

26. *Ibid.*, p. 37. En la misma tertulia de sobremesa, Hitler (*Las*

conversaciones, op. cit., p. 38) afirma que «Viena debe combatir contra las chinches y la suciedad. Es preciso limpiarla. Ése es el único deber que incumbe a la Viena del siglo XX».

27. «Vizcaíno» se convirtió en sinónimo de cristiano viejo (Albert A. Sicroff, *Les controverses des statuts de "pureté de sang" en Espagne du XVe au XVIIe siècle*, 1960, p. 277), hasta tal punto que los propios judeoconversos, presumiendo de la pureza de su linaje judío que descendía en línea directa de Abraham, se llamaban a sí mismos «vizcaínos». De esto nos informa un manual de instrucciones sobre la educación de niños conversos en 1726: «Apenas llegan vuestros hijos a la edad de alguna discreción, bastante a guardar secreto, cuando los retiráis aparte, y ostentando un gran misterio les decís: que sepan que son descendientes del patriarca Abraham y por esto de muy alto linaje, incitándolos al desprecio de quantos no vengan de esta generación, y aun entre vosotros os apellidáis vizcaínos para denotar con disimulo esta antigüedad» (citado en Antonio Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos*, *op. cit.*, p. 152).

Entre la Utopía y el «Mischmaschvolk»

1. Jan Van Pelt y Debórah Dwork, *op. cit.*, pp. 21-23.
2. *Ibid.*, p. 79.
3. *Ibid.*, p. 107.
4. *Ibid.*, p. 109.
5. *Ibid.*, p. 143.
6. *Ibid.*, pp. 156-158.
7. Véase Édouard Conte y Cornelia Essner, *op. cit.*, p. 276.
8. Michael Burleigh y Wolfgang Wippermann, *op. cit.*, p. 72; Édouard Conte y Cornelia Essner, *op. cit.*, cap. VII. En un artículo de prensa de julio de 1944 podemos leer: «[...] nuestra tarea histórica no es tan sólo la reconquista del territorio que nos fue arrebatado, sino también [...] la recuperación y limpieza de la sangre de todos aquellos pueblos de origen germánico del territorio liberado que han sido sofocados y sumergidos por lo polaco. La tarea presente del Partido y del Estado es asegurar que ni una gota de sangre germánica se pierda en un pueblo ajeno» (citado en Michael Burleigh y Wolfgang Wippermann, *op. cit.*, pp. 71-72).
9. Himmler, citado en Robert Jay Lifton, *op. cit.*, p. 45.
10. Édouard Conte y Cornelia Essner, *op. cit.*, p. 335.
11. Citado en *ibid.*, p. 335.
12. *Ibid.*, p. 336.

13. Édouard Conte y Cornelia Essner, *op. cit.*, p. 320.
14. *Ibid.*, p. 322.
15. Véase el romance que compuso Juan de la Enzina para celebrar la toma de Granada: «¿Qu'es de ti, desconsolado, / qu'es de ti, rey de Granada? [...] ¡Granada noblecida, / por todo el mundo nombrada, / hasta aquí fueste cativa / y agora ya libertada! / Perdióte el rey don Rodrigo / por su dicha desdichada, / ganóte el rey don Fernando / con ventura prosperada, / la reina doña Isabel, / la más temida y amada: / ella con sus oraciones, / y él con mucha gente armada».
16. Citado en Federico Garza, *op. cit.*, p. 65.
17. Antonio Luis Cortés Peña, «Mudéjares y moriscos granadinos, una visión dialéctica tolerancia-intolerancia» en Manuel Barrios Aguilera y Bernard Vincent, *op. cit.*
18. Henri Lapeyre, *Géographie de l'Espagne morisque*, S. E. V. P. E. N., 1959, p. 122.
19. *Ibid.*, p. 125.
20. *Ibid.*, p. 122.
21. Juan Jesús Bravo Caro, *op. cit.*, p. 23.
22. Henri Lapeyre, *op. cit.*, p. 122.
23. Juan Jesús Bravo Caro, *op. cit.*, pp. 20-21.
24. *Ibid.*, p. 30.
25. Los registros de alistamiento de colonos mencionan, aparte del nombre y del oficio, la «calidad» de los candidatos. En función de este último criterio, de un total de 5.000 inscritos en las listas en 1572 Felipe II limitó a 500 los candidatos gallegos autorizados a repoblar las tierras granadinas. Posteriormente se confirmó que la calidad de los gallegos no era satisfactoria, ya que «es gente pobre y no muy útil para lo que se pretende» (citado en Juan Jesús Bravo Caro, *op. cit.*, p. 38).
26. *Ibid.*, pp. 40-41.
27. *Ibid.*, p. 79.
28. Véase *ibid.*, p. 35.
29. *Ibid.*, p. 43.
30. Palabras del regidor de Málaga en 1569, citadas en Juan Jesús Bravo Caro, *op. cit.*, p. 165.
31. Este análisis se basa en el citado estudio de Henry Lapeyre, en su versión original, excepto para algunas citas textuales que se citan de la traducción española (*Geografía de la España morisca*, Valencia, Diputación Provincial de Valencia, 1986).
32. Citado en Henry Lapeyre, *Géographie*, *op. cit.*, p. 129.
33. *Ibid.*, p. 151.
34. *Ibid.*, p. 62. Según los cálculos de Lapeyre, sobre un total de 124.022 moriscos valencianos, 116.022 fueron deportados, 500

enviados a galeras, 5.500 habían fallecido en la operación y 2.000 se habían fugado.

35. El decreto de 1609 estipulaba que hasta el 6 % de la población morisca podía quedarse en cada pueblo para asegurar las cosechas de arroz y de azúcar, las irrigaciones, y la transmisión de sus conocimientos al respecto a los nuevos pobladores cristianos viejos. Pocos moriscos se habrían beneficiado de esta posibilidad (en Édouard Conte y Cornelia Essner, *op. cit.*, pp. 53 y 63).

36. En algunos casos su conversión se remontaría a 1252 y en otros a las predicaciones de San Vicente Ferrer (*ibid.*, p. 193).

37. «Asta aora abido gran priesa a casarse moriscos con cristianos biejos para que quedasen y se an echo casamientos ridiculosos. Aora para adelante la malicia, que los casados se descasan y ellos se meten frayles, ellas monjas, ynbençion de los frayles, que no se puede creer lo que an echo en esta tierra» (informe del conde de Salazar a J. de Ciriza, 21-XII-1613, *ibid.*, p. 196; véase también p. 274).

38. *Ibid.*, pp. 148 y 159.

39. En su informe sobre la expulsión de los moriscos de Castilla con fecha de 29 de septiembre de 1610, el conde de Salazar escribe, con relación a los moriscos de Villanueva de la Serena: «En este partido ay treynta y tres casas de granadinos, no se les a embiado comisario por aver avisado el governador no se embiase hasta pasado septiembre porque son pobres y goçen de coxer los frutos para poder hazer su biaje» (citado en Henry Lapeyre, *op. cit.*, p. 259).

40. Citado en *ibid.*, pp. 178 y 271. El marqués de Algaba, encubridor de moriscos, en un intento de salvar a sus «vasallos», envía una carta al rey en la que advierte contra el peligro de las falsas denuncias: «pero agora que V. M. manda que todos salgan, sin ningun reservo, es caso confusissimo y ocasionado para grandes desservicios de Nro. Sr. porque las passiones y enemistades de algunos se estienden a delatar de algunos que an estado en posesion de cristianos viejos» (citado en Henry Lapeyre, p. 180). La única excepción que se admitió fue la de los esclavos domésticos de origen musulmán (*ibid.*, p. 182).

41. El seguimiento que se hizo de la operación fue minucioso. El informe del conde de Salazar sobre la expulsión de los moriscos castellanos con fecha de 29 de septiembre de 1610 da cuenta, pueblo por pueblo, de los moriscos que aún permanecían en el reino. Para las «Villas de Torrixos y Maqueda», el informe menciona que «an salido todos de su boluntad, sola una muger quedo por bieja y buena cristiana» (citado en Henry Lapeyre, p. 256). En el segundo informe, de 4 de enero de 1611, para Torrijos y Maqueda se vuelve a

hacer mención de esta misma mujer: «En estas villas a quedado sola una muger por bieja ympedida y buena cristiana» (citado en *ibid.*, p. 262).

42. Citado en *ibid.*, p. 10.

43. *Ibid.*, p. 108.

44. *Ibid.*, pp. 272-273.

45. *Ibid.*, p. 115.

46. Una vez tomada la decisión de la expulsión total, de poco valieron los informes eclesiásticos, como esta carta del obispo de Orihuela al rey, en la que escribe que «han dado maiores muestras de christianos que los demas y puede ser que muchos lo sean de coraçon» (citado en *ibid.*, p. 211).

47. Citado en Juan Jesús Bravo Caro, *op. cit.*, p. 166.

48. *Ibid.*, p. 167. Véase también Antonio Domínguez y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Revista de Occidente, 1978, pp. 250-251.

49. El historiador José María Perceval se ha ocupado de la cuestión en el artículo «¿Qué hacer con los niños moriscos?», recogido posteriormente en su libro *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997.

50. *Ibid.*, p. 233.

51. *Ibid.*, p. 232.

52. Véase M. Ruiz Lagos, «Estudio», en Gaspar Aguilar, *op. cit.*, p. 42. También Henry Lapeyre, *op. cit.*, p. 53. Julio Caro Baroja, *op. cit.*, p. 226) menciona que «quedaban libres de la expulsión los niños menores de cuatro años cuyos padres o tutores estuvieran conformes en dejarlos».

53. La cuestión de los niños retrasó la decisión sobre la expulsión de los moriscos aragoneses y catalanes en 1610 (Henry Lapeyre, *op. cit.*, pp. 99-100) y con relación a los moriscos castellanos y andaluces se decidió dejarles llevar a sus hijos menores de siete años al destierro a condición de que se dirigieran a un país cristiano. De no ser así, los niños eran secuestrados por las autoridades. Aun así, a un «cargamento» de moriscos, estando ya embarcados en dos navíos, les fueron arrebatados 71 niños (*ibid.*, p. 153).

54. *Ibid.*, pp. 63-64.

55. *Ibid.*, p. 83.

56. *Ibid.*, pp. 66-67.

57. Citado en *ibid.*, pp. 238-239.

58. Consulta a Don Garçia Bravo, citado en Henri Lapeyre, *op. cit.*, p. 241.

59. Gaspar Aguilar, *op. cit.*, p. 252.

60. *Ibid.*, pp. 253-254.

61. Gaspar Escolano, en Gaspar Aguilar, *op. cit.*, pp. 253-254.

62. «Sobre cosas tocantes a Moriscos», Reunión del Consejo de Estado de 20 de febrero de 1614, en Henry Lapeyre, *op. cit.*, p. 276.

63. Henri Lapeyre, *op. cit.*, p. 206.

64. *Ibid.*, pp. 263-264.

65. Citado por Jan Van Pelt y Debórah Dwork, *op. cit.*, p. 117.

66. Concretamente en cuanto a Polonia, los nazis habían concebido una división étnica tripartita: la parte oriental quedaría reservada para los judíos y demás elementos que constituían una amenaza para el Reich. La parte occidental sería colonizada y germanizada por los alemanes étnicos repatriados del mundo entero. Los polacos poblarían el territorio intermedio a modo de cordón sanitario entre ambas zonas (Jan Van Pelt y Debórah Dwork, *op. cit.*, p. 133).

67. Geoffrey Parker, *La gran estrategia de Felipe II*, Madrid, Alianza, 1999, p. 23.

68. *Ibid.*, p. 31.

69. *Ibid.*, pp. 36-37.

70. Citado en Geoffrey Parker, *op. cit.*, pp. 38 y 40. La tesis del ataque preventivo no es ajena a la convicción de que existe una conspiración global destinada, no sólo a derrotar el poder político, sino a socavar la esencia étnica del propio pueblo, y asimismo su «razón de Estado». En 1574, con la muerte de Carlos IX de Francia, el gobernador de la Lombardía española sugiere a Felipe II que aproveche la ocasión para emprender un golpe preventivo contra la nación vecina, ya que los franceses: «son oy el amparo y fomento de las heregías que son las que traen y han traydo siempre al Turco a la Cristiandad [...]. Son los que arman a Bervería y socorren a Argel, y la proveen de armas, ingenieros y otras cosas; los que fomentan y ayudan al príncipe de Orange y rebeldes de Vuestra Magestad; los que incitan y ayudan a los malos ánimos de los príncipes del Imperio contra Vuestra Magestad. [...] El principal nervo deste todo es el reyno de Francia» (citado en *ibid.*, p. 41).

71. Geoffrey Parker, *op. cit.*, p. 42. Sobre el impacto que ha tenido, a nivel mundial, el imperialismo ibérico en relación con su proyecto etnorreligioso se pueden encontrar datos interesantísimos en Stuart B. Schwartz, *Implicit understandings: observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the early modern era*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

72. Geoffrey Parker, *op. cit.*, p. 187.

73. *Ibid.*, p. 45.

74. Citado en Geoffrey Parker, *op. cit.*, p. 44.

75. Benjamin Schmidt, *Innocence abroad: the Dutch imagination and the New World, 1570-1670*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, cap. 2.

76. Citado en *ibid.*, p. 79.

77. *Ibid.*, p. 79.

78. Citado en *ibid.*, pp. 87-88.

79. En cuanto al conflicto en los Países Bajos en tiempo de Felipe II, Joseph Pérez (en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España. Tomo V*, *op. cit.*, p. 195) destaca el «carácter de guerra total que revistió la contienda», «quizá la primera guerra ideológica que han conocido los tiempos modernos».

80. En una conversación de sobremesa con Hitler, Himmler habló de «la necesidad de establecer en Holanda internados destinados a la educación política de la juventud, dos para chicos y uno para chicas, que serían creados bajo el nombre de Escuelas del Reich, apelación aprobada por el Führer. Un tercio de los alumnos serían holandeses y los otros dos alemanes. Transcurrido algún tiempo, los alumnos holandeses deberían frecuentar a su vez una escuela semejante en Alemania» (Adolf Hitler, *Las conversaciones*, *op. cit.*, p. 319).

81. *Ibid.*, p. 271.

82. Felix Kersten, *op. cit.*, pp. 62-70.

83. *Ibid.*, p. 122.

84. De acuerdo con la versión sueca, en la que se basa la traducción española, la duración sería de catorce meses y cuatro días (Felix Kersten, *Yo fui confidente de Himmler / Memorias*, Barcelona, Ediciones G. P., 1967, p. 47).

85. Felix Kersten, *Klerk en beul*, *op. cit.*, p. 123.

86. *Ibid.*, pp. 123 y 211.

87. Trevor-Roper en Felix Kersten, *Yo fui confidente de Himmler / Memorias*, *op. cit.*, p. 171.

88. *Ibid.*, p. 158.

89. René Zwaap, «De oorlog is nooit voorbij», *De Groene Amsterdammer*, 9 de septiembre de 1998.

90. El propio L. de Jong se convirtió él mismo en figura polémica, como explica René Zwaap en dos artículos que llevan el significativo título de «La guerra no terminará nunca» (René Zwaap, *op. cit.*) y «El cronista del Reich» (René Zwaap, «'s Rijks geschiedschrijver», *De Groene Amsterdammer*, 3 de mayo de 1995).

91. Loe de Jong, «Heeft Felix Kersten het Nederlandse volk gered?», en A. H. Paape (ed.), *Studies over Nederland in oorlogstijd*. Vol. I. 's Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1972, p. 348. En apoyo de

la tesis de Kersten, Trevor-Roper, quien, sin embargo, reduce el número de futuros deportados a tres millones (en vez de los 8,2 millones en la versión de Kersten) escribe que «El plan para colonizar Ucrania con holandeses en 1941 se confirma por las conversaciones de sobremesa de Hitler (1953), p. 25» (citado en De Jong, *op. cit.*, p. 348). El aludido pasaje de las *Conversaciones privadas de Hitler* (relativo a los días 8 al 11 de agosto de 1941) reza: «Nunca más debemos permitir a los germanos que emigren a América. Al contrario, atraeremos a los noruegos, a los suecos, a daneses y holandeses hacia nuestros territorios del este. Llegarán a ser miembros del Reich alemán. Nuestro deber es dirigir metódicamente una política racial» (Adolf Hitler, *Las conversaciones*, *op. cit.*, p. 19).

92. «Volkstums- und Arbeitseinsatzfragen in Holland, Belgien und Nord-Frankreich», véase Loe de Jong, *op. cit.*, pp. 359-360.

93. *Ibid.*, pp. 359-361.

94. *Ibid.*, pp. 362-364.

95. «Holland war nicht das einzige Land, welches umgesiedelt werden sollte, auch die Polen, Tschechen, Slowenen, Esten und Letten sollten ins eroberte Russland umgesiedelt werden» (citado en Loe de Jong, *op. cit.*, p. 367).

96. *Ibid.*

97. No sucede así en la versión española, que es la traducción de la sueca. Ni en esta obra, ni en las memorias de Kersten aparece alusión alguna a la figura de Felipe II ni al duque de Alba.

98. Felix Kersten, *Klerk en beul*, *op. cit.*, pp. 71-72.

99. De acuerdo con Kersten, Himmler alabó la acción represiva del enviado de Felipe II en los Países Bajos, el duque de Alba, quien había mandado detener a los rebeldes «por miles, para quemarlos vivos» y añadía que «podía imaginar[se] muy bien que un hombre como el tal Alba, quien sabía lo que significaba la fidelidad y obediencia al Rey, se regocijaba ahumando y quemando a estos inconformistas sempiternos» (Felix Kersten, *Klerk en beul*, *op. cit.*, p. 71).

100. *Ibid.*, p. 72.

101. La asociación entre el terror inquisitorial y el nazi aparece con frecuencia en publicaciones holandesas, tal como se aprecia en el añadido del epíteto de «gran inquisidor» en el título de la traducción holandesa de la obra de Alan Wykes, *Himmler*.

102. Para este breve análisis nos basamos en la edición de Luis Arranz Márquez (Luis Arranz Márquez (ed.), *Diario de a bordo*, Madrid, Dastin, 2000), que recoge el *Diario de a bordo* según la copia hecha por Bartolomé de las Casas y que cubre el primer viaje a Indias desde el 3 de agosto de 1492 al 15 de marzo de 1493, la car-

ta de Colón a Luis de Santángel fechada el 15 de febrero de 1493, el Memorial a los Reyes Católicos sobre el segundo viaje en 1494, el relato del tercer viaje, y la carta a los Reyes en la que Colón da noticias del cuarto viaje en 1503.

103. Cristóbal Colón, *op. cit.*, pp. 85-86.

104. *Ibid.*, p. 107.

105. *Ibid.*, p. 137.

106. *Ibid.*, p. 152.

107. *Ibid.*, p. 280. Este nombre contrasta con los que Colón había dado a las islas descubiertas en sus viajes anteriores, a saber, la Isla Española, la Isabela y la Fernandina.

108. *Ibid.*, pp. 292-293.

109. *Ibid.*, pp. 136 y 252.

110. El trinitarismo, que se convierte en seña de identidad del cristianismo español, se revelará, sin embargo, problemático en el Nuevo Mundo. Pronto, la experiencia evangelizadora inclinará a los primeros misioneros en el Nuevo Mundo a eludir el tema de la Trinidad, a fin de no avivar las tradiciones politeístas del indio (véase Christian Duverger, *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 162).

111. Cristóbal Colón, *op. cit.*, p. 136.

112. En su *Historia de las Indias*, Bartolomé de las Casas destaca el insistente trinitarismo de Cristóbal Colón: «Cuasi en cada cosa que hacía y decía o quería comenzar a hacer, siempre anteponía: "En el nombre de la Santísima Trinidad haré esto", o "venrá esto", o "espero que será esto"» (véase Américo Castro, *op. cit.*, p. 203). Américo Castro vincula este «estilo trinitario» del almirante, así como «el interés de Las Casas en destacarlo», con los probables orígenes conversos de ambos.

113. Cristóbal Colón, *op. cit.*, pp. 146, 158, 164 y 251.

114. *Ibid.*, pp. 262-263.

115. *Ibid.*, pp. 306-307.

116. Véase Fray Bernardino de Sahagún, *Coloquios de los Doce*, en Duverger, *op. cit.*, pp. 55-56.

117. Véase las *Instrucciones para el gobierno de las Indias*, dadas a Nicolás de Ovando en 1503 (José Miguel Morales Folguera, *La construcción de la utopía. El proyecto de Felipe II [1556-1598] para Hispanoamérica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, p. 85).

118. Citado en Magnus Mörner, *La Corona Española y los foráneos en los pueblos de indios en América*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1999, p. 21.

119. *Ibid.*, p. 22.

120. Citado en José Miguel Morales Folguera, *op. cit.*, p. 86.

121. Los frailes misioneros imaginan a los indios «con los rasgos de hombres nuevos, capaces de dar nacimiento a una sociedad mejor a falta del ser ideal, una sociedad teocrática, gobernada por la humildad y la pobreza» (Christian Duverger, *op. cit.*, p. 131).

122. Citado en Magnus Mörner, *La Corona Española*, *op. cit.*, p. 23.

123. *Ibid.*, p. 44.

124. Citado en Magnus Mörner, *op. cit.*, p. 305. A pesar del reconocimiento por bula papal de la racionalidad del indio, en la legislación colonial será tratado como un menor de edad y hasta en el siglo XVIII se llamará «gentes de razón» a todos los que, precisamente, no fueran indios.

125. Véase Mario Hernández Sánchez-Barba, *op. cit.*, pp. 62 y 152. Quedaba asimismo rigurosamente prohibida la inmigración de extranjeros y gitanos.

126. El indio, al ser considerado legalmente menor de edad, quedaba exento de la jurisdicción inquisitorial.

127. *Disposiciones complementarias de las Leyes de Indias*, vol. I, citado en William Mejías-López, «Hernán Cortés y su intolerancia hacia la religión azteca en el contacto de la situación de los conversos y moriscos», *Bulletin Hispanique*, 95(2), 1993, p. 639. De acuerdo con la caracterización del papel de la Inquisición en el Nuevo Mundo (en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España. Tomo V*, *op. cit.*, p. 241) esta institución aparece una vez más como instrumento de la sincronización, y, aunque transportado a un nuevo entorno social, no desvinculado de la cosmovisión casticista peninsular. Esta continuidad se ve confirmada, además, por el hecho de que este tribunal no tiene jurisdicción sobre el indio, el Nuevo Hombre que no encajaba en la cosmovisión casticista.

128. José Miguel Morales Folguera, *op. cit.*, pp. 88-89. Este autor destaca que «El proceso de segregación y separación de ambas repúblicas se mantuvo durante todo el siglo XVI. Sin embargo, a lo largo del siglo XVII acabaron por no cumplirse las normas establecidas en tal sentido, desapareciendo también las denominaciones de ciudades de españoles y pueblos de indios» (p. 68).

129. Citado en José Miguel Morales Folguera, *op. cit.*, p. 94.

130. Carta al rey de 1550, citada por Magnus Mörner, *La Corona Española*, *op. cit.*, p. 30. Debido a su origen generalmente ilegítimo, esta población mestiza pasó a sufrir una marginalización social por partida doble, y muy pronto «iban a ser considerados como los de *peor* ejemplo».

131. Magnus Mörner, *La Corona Española*, *op. cit.*, p. 50.
132. *Ibid.*, p. 89.
133. Citado en *ibid.*, p. 50.
134. *Ibid.*, pp. 78-85.
135. En su estudio sobre la segregación residencial en el Nuevo Mundo, Magnus Mörner (*La Corona Española*, *op. cit.*, p. 127) destaca el vínculo específico y la colaboración entre Estado e Iglesia. Por un lado, la Iglesia se encuentra subordinada y controlada por la Corona en virtud del Real Patronato, por otro lado la política demográfica y social del Estado está indudablemente inspirada en fundamentos religiosos elaborados por los eclesiásticos, entre ellos la «teoría del mal ejemplo» y las leyes de separación residencial adoptadas a partir de la segunda mitad del siglo XVI.
136. Cuando, en 1762, el pueblo de Petapa en el Valle de Guatemala había quedado aislado a causa de una inundación, el fiscal de la Audiencia de Guatemala expuso que «sería conveniente y proficua la separación de españoles y ladinos que hasta en número de mil y doscientas familias con iglesia distinta y propia habían vivido contra la disposición de la ley mezclados con los naturales de tiempo inmemorial a aquella parte» (citado en *ibid.*, p. 312). Contando con el apoyo de muchos españoles y ladinos se procedió a la reconstrucción en forma de dos pueblos separados, el de Petapa y la Villa de la Concepción, restaurando la segregación étnica que con el paso del tiempo se había ido erosionando.
137. Citado en *ibid.*, p. 147. Anteriormente, durante el régimen de la encomienda, se daba el caso de que «los indios se abstenían de tener relaciones con sus mujeres, porque sus hijos serían irremediablemente esclavos» (Lewis Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, México, Sep/Setentas, 1974, p. 56).
138. Este efecto pernicioso del conflicto entre las leyes étnicas y económicas fue enderezado a finales del siglo XVIII con una reforma radical de la ley tributaria. A partir de 1778, «toda casta que no fuese puramente española, debía [pagar tributo al Rey] por vía de reconocimiento y vasallaje» (citado en Magnus Mörner, *La Corona Española*, *op. cit.*, p. 147). Para el indio, las leyes económicas dejaban de ser un incentivo para el mestizaje.
139. Citado en *ibid.*, p. 284.
140. Cervantes, en «El coloquio de los perros» (*Novelas ejemplares*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997, pp. 347-348), trata a los moriscos de «polilla» de España y por boca de su personaje Cipión declara su fe en los gobernantes del país para encontrar remedio para los daños

que causa la presencia morisca: «celadores prudentísimos tiene nuestra república que, considerando que España cría y tiene en su seno tantas víboras como moriscos, ayudados de Dios, hallarán a tanto daño cierta, presta y segura salida».

141. En ambos casos (es decir, tanto el «problema morisco» en la península, como el «problema indio» en Ultramar), se recurre a la segregación radical como solución definitiva.

142. Testimonio de Juan y Ulloa de 1748, citado en Magnus Mörner, *La Corona Española*, *op. cit.*, pp. 279-280.

143. Citado en *ibid.*, p. 287.

144. *Ibid.*, p. 309.

145. Adolf Hitler, *Mi lucha*, *op. cit.*, p. 154.

146. A pesar de la aparente «racialización» de la taxonomía étnica en el Nuevo Mundo, el criterio fundamental del casticismo seguía siendo el mismo, a saber el genealógico (véase al respecto Céspedes del Castillo, en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España. Tomo VI*, *op. cit.*, pp. 184-186).

147. Desde los primeros contactos entre españoles e indios la referencia comparativa al color de la piel aparece en las descripciones del encuentro. En algunos casos, la referencia a la blancura sirve para destacar el parecido físico con los españoles. En la crónica de fray Pedro Aguado sobre la conquista de Venezuela se puede leer que: «[...] Saqueado este pueblo [...] entre otras piezas que en él se tomaron, fueron cuatro indias de poca edad y de extraña blancura, porque si su traje y lenguas no lo denunciara, fueran tenidas por españolas. Preguntando si aquellas blancas eran de otra generación alguna circunvecina a este pueblo, dijeron que no, mas que se habían criado tan blancas por mucho encerramiento, que desque nacieron jamás les había dado el sol [...]» (citado por Claudio Esteva Fabregat, *El mestizaje en Iberoamérica*, Madrid/México, Alhambra, 1988, pp. 130-131). Sin embargo, si nos basamos en la documentación aducida en la obra de Mörner, constatamos que, aunque la referencia de color, «negro», para designar a la población de esclavos importados desde África aparece desde los primeros documentos coloniales, las referencias al color «blanco» como sinónimo de españoles se remontan tan sólo al siglo XVIII (véase Magnus Mörner, *La Corona Española*, *op. cit.*, pp. 290-291).

148. Citado en *ibid.*, p. 86.

149. *Ibid.*, p. 88.

150. *Ibid.*, p. 86.

151. Citado en Claudio Esteva Fabregat, *op. cit.*, p. 192.

152. Magnus Mörner, *La Corona Española*, *op. cit.*, pp. 114-115.

153. En el diccionario de María Moliner (1986), estos términos se definen como sigue: «lobo»: «Mamífero carnicero semejante al perro. [...] Zambo, mestizo»; «multato»: «Se aplica al mestizo hijo de blanco y negro. Mulo o mula joven sin domesticar. [...]»; «mestizo»: «Hijo de padres de distinta raza. Particularmente, hijo de indio y blanco. También se aplica a los animales y a las plantas procedentes del cruce de individuos de distinta raza»; «zambo»: «Se aplica a la persona que tiene las piernas torcidas hacia fuera desde las rodillas. Mestizo de negro e indio. Mono americano de unos 60 centímetros de longitud, de color pardo amarillento, con el hocico negro y una mancha blanca en la frente».

154. Citado en Magnus Mörner, *La Corona Española*, *op. cit.*, p. 156.

155. Citado en Esteva Fabregat, *op. cit.*, p. 194. Esteva Fabregat explica esta prohibición por la duda que podía surgir en cuanto al estatuto jurídico de esclavo de estos individuos. Es decir, que la escala de pigmentación estaba unida a la escala social.

156. Véase Magnus Mörner, *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*, México, Sep/Setentas, 1974, p. 85.

157. *Ibid.*, p. 90.

158. *Ibid.*, p. 92.

159. *Ibid.*, pp. 94-95.

160. *Ibid.*, pp. 26-28.

161. «La Pragmática puso a los españoles, mestizos e indios sobre casi el mismo nivel, relegando a las demás castas a un nivel inferior» (Magnus Mörner, *Estado, razas*, *op. cit.*, p. 138). Para un estudio sobre las leyes matrimoniales en el Nuevo Mundo, véase Verena Stolcke, *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*, Madrid, Alianza, 1992.

162. Citado en Magnus Mörner, *Estado, razas*, *op. cit.*, p. 96.

163. *Ibid.*, pp. 96-97.

164. *Ibid.*, p. 141.

165. *Ibid.*, p. 88.

166. *Ibid.*, p. 111.

167. Citado en Magnus Mörner, *La Corona Española*, *op. cit.*, p. 264.

168. Magnus Mörner, *Estado, razas*, *op. cit.*, p. 139.

169. *Ibid.*, p. 99.

170. Citado en *ibid.*, p. 103.

171. Magnus Mörner, *Estado, razas*, *op. cit.*, pp. 103-104.

172. *Ibid.*, p. 102.

173. *Ibid.*, p. 101.

174. Citado en Gonzalo Aguirre Beltrán en *La población negra de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, pp. 94-95.

175. Un paso más en la abolición de la esclavitud se daría a finales del siglo XIX, en la Conferencia de Berlín, donde la Europa imperialista se reparte el continente africano justificando su misión civilizadora en el marco de la lucha contra la práctica mahometana de la esclavitud. En este histórico reparto, una tajada quedaría reservada al rey Leopoldo II, monarca del joven Estado belga, quien no tendría que recibir lecciones de las grandes potencias europeas en cuanto a las prácticas colonialistas y genocidas más despiadadas. No obstante, resulta de interés saber que en preparación de su soñada carrera de colonizador, el rey Leopoldo II realizó una estancia en Sevilla donde fue a consultar el Archivo de Indias con el propósito de calcular las ganancias que sacó España de sus colonias de ultramar (véase Adam Hochschild, *De geest van Koning Leopold II en de plundering van de Congo*, Ámsterdam, Meulenhoff, p. 42).

176. «Un Estado de concepción rascista [sic] [*völkische Staat*, *Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 444] tendrá, en primer lugar, el deber de librar al matrimonio del plano de una perpetua degradación racial y consagrarlo como la institución destinada a crear seres a la imagen del Señor y no monstruos, mitad hombre, mitad mono» (Adolf Hitler, *Mi lucha*, *op. cit.*, p. 197).

177. *Ibid.*, p. 153.

178. En cuanto a la disciplina de la «antropozoología», véase Boria Sax, *op. cit.*

179. La categorización antropológica basada en el habla como expresión de la razón, del «entendimiento», por oposición tanto al otro como al animal se puede documentar en todas las áreas civilizacionales, y no es exclusiva o propia del etnocentrismo característico de la civilización occidental. Todorov, en su estudio *La conquista de América y el problema del otro*, explica que la dificultad de Colón en su primer encuentro con los indios consistía en que «no logra[ba] ver fácilmente al otro como humano y diferente al mismo tiempo; lo trata entonces como si fuera un animal» (Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 85). Esta dificultad de Colón es idéntica a las categorizaciones que los conquistadores encontrarán entre los mismos pueblos recién descubiertos (véase Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 84). Véase también Lewis Hanke, *op. cit.*, pp. 170-171.

180. Véase Edmond Cros, *op. cit.*, pp. 92-93.

181. A pesar del debate teológico y político que suscitó en la sociedad española el estatuto del indio dentro de los límites de la hu-

manidad conocida, en el «terreno» no se dudó en asociarlo con el Otro conocido, es decir, el «moro». En las Leyes de Burgos de 1512 se ordena que «persona ni personas algunas no sean osados de dar palo ni azotes ni llamen perro ni otro nombre a ningún indio sino el suyo propio». Lewis Hanke (*El prejuicio racial, op. cit.*, p. 40) al citar dicha ley observa que «la ley refleja fielmente la actitud despectiva hacia los indios de muchos españoles» y que «el epíteto fue adaptado para América de la frase vituperiosa *perro moro*, comúnmente aplicada a los musulmanes».

182. Sobre el papel que desempeñó Fernando el Católico en la sumisión del poder de la Iglesia a los intereses monárquicos en cuanto a la empresa americana, véase Lewis Hanke, *El Papa Paulo III y los indios de América*, México DF, Fundice/Jus, 1992.

183. Después de capturar a los indios, «e después de estar metidos en cadena, uno les leía aquel Requerimiento, sin lengua o intérprete, e sin entender el letor ni los indios; e ya que se le dijeran con quien entiendiera su lengua, estaban sin libertad para responder a lo que se les leía, y al momento tiraban con ellos aprisionados adelante, e no dejando de dar de palos a quien poco andaba» (Fernández de Oviedo, en Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 159). Para un testimonio, por parte de Pedro de Valdivia en 1550, de cómo se aplicaba en la práctica el procedimiento del Requerimiento, véase Lewis Hanke, *El prejuicio racial, op. cit.*, p. 110.

184. *Ibid.*, p. 77.

185. *Ibid.*, pp. 52-53; Lewis Hanke, *El Papa Paulo III, op. cit.*, p. 76.

186. Citado en Lewis Hanke en *El Papa Paulo III, op. cit.*, p. 76. Además de reproducir íntegramente el documento notarial, Hanke (pp. 75-80) ofrece también material que permite dudar de la sinceridad de estas retractaciones in extremis por parte de Betanzos, quien reiteradamente había rechazado la doctrina papal de la capacidad del indio para recibir la fe, y se había mostrado contrario a admitir a los indios al sacerdocio, aduciendo, entre otros, motivos de orden lingüístico. La misma lógica aristotélica, aunque esta vez utilizada en favor del indio, se encuentra en el prólogo que escribió Domingo de Santo Tomás para su *Gramática, o arte de la lengua general de los indios de Perú*, publicada en Valladolid en 1560, cuya «principal intención era demostrar, exponiendo las bellezas y sutilezas del idioma de los indios, la falsedad de la idea de que los indios peruanos eran bárbaros» (Lewis Hanke, *El prejuicio racial, op. cit.*, p. 57).

187. Ello a pesar de que en 1519 Las Casas aún se había mostrado ferozmente contrario al aristotelismo, opinando que «el Filósofo

era gentil y está ardiendo en los infiernos, y por ende tanto se ha de usar su doctrina, cuanto con nuestra sancta fe y costumbre de la religión católica conviniere» (citado en Lewis Hanke, *El prejuicio racial*, *op. cit.*, p. 42). En cuanto al giro aristotélico en la retórica lascasiana, véase *ibid.*, pp. 96-101.

188. Mientras que Rafael Altamira reconoce en Sepúlveda «el primer gran escritor nacionalista de España» (citado por Lewis Hanke en *El prejuicio racial*, *op. cit.*, p. 86), Guillermo Céspedes del Castillo (en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España. Tomo VI*, *op. cit.*, p. 230) tilda a Sepúlveda de «inventor intelectual del imperialismo europeo» por su defensa de la tesis aristotélica basada en la racionalidad como definidora de la condición humana y su convicción de «la licitud de una aristocracia natural, que implica la existencia de una servidumbre natural; concebía una humanidad estructurada bajo el principio de que unos hombres son más racionales que otros, y que los más sabios y prudentes deben gobernar y dominar a los más ignorantes y rudos, empleando con moderación la fuerza sobre estos para librarlos de su salvajismo y civilizarlos».

189. *Democrates alter*, citado en Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 164. Observamos que es diferente la versión del citado fragmento citada por Lewis Hanke, *El prejuicio racial*, *op. cit.*, p. 86. Ciertos informes que llegan al Viejo Mundo sobre los habitantes del nuevo continente –informes que son invocados en apoyo de la legitimación de la «guerra justa»– dejan constancia de esta percepción del indio como un ser totalmente antitético al hombre cristiano: «Comen carne humana en la tierra firme; son sodométicos más que en generación alguna; ninguna justicia hay entre ellos; andan desnudos, no tienen amor ni vergüença; son estólidos, alocados, no guardan verdad si no es a su provecho; son inconstantes; no saben qué cosa sea consejo; son ingratíssimos y amigos de novedades. [...] Son bestiales, y précianse de ser abominables en vicios; ninguna obediencia ni cortesía tienen mozos a viejos, ni hijos a padres. No son capaces de doctrina ni castigo [...] comen piojos y arañas y gusanos crudos, doquiera que los hayan; no tienen arte ni maña de hombres. Cuando han aprendido las cosas de la fe, dicen que esas cosas son para Castilla, que para ellos no valen nada, y que no quieren mudar costumbres; [...] cuanto más crescen se hacen peores; hasta diez o doce años paresce que han de salir con alguna crianza y virtud; pasando adelante se tornan como bestias brutas. En fin digo que nunca crió Dios tan cozida gente en vicios y bestialidades, sin mistura alguna de bondad o policía. [...] Son insensatos como asnos, y no tienen en nada matarse» (Informe del dominico Tomás Ortiz al Consejo de Indias, Pedro Mártir,

en Tzvetan Todorov, *op. cit.*, pp. 161-162). Lewis Hanke (*El prejuicio racial*, *op. cit.*, p. 45) comenta cierto análisis documental según el cual la atribución de canibalismo a los indios se debería a un error en la traducción al latín de la carta de Colón a Luis de Santángel.

190. «Si los seres inferiores rehúsan tal señorío, puede obligárseles a obedecer y hacerse la guerra contra ellos con tanta justicia como si uno cazara animales salvajes», véase Lewis Hanke, *El prejuicio racial*, *op. cit.*, pp. 82-83. Algunos estudiosos han querido rehabilitar a Sepúlveda, reduciendo la controversia en torno al estatuto del indio de acuerdo con la categoría aristotélica de «servus» a un problema de polisemia, aduciendo que, en latín, esta palabra significa tanto «siervo» como «esclavo» (véase Lewis Hanke, *El prejuicio racial*, *op. cit.*, pp. 103-106) y que sería sobre todo en la primera acepción en la que Sepúlveda consideraba el estatuto del indio.

191. Lewis Hanke (*El Papa Paulo III*, *op. cit.*, p. 68) enfatiza el valor que Las Casas atribuía a esta bula. A pesar de haber sido revocada por insistencia de Carlos V, Las Casas distribuía la bula, que él mismo había traducido del latín, entre los colonizadores.

192. Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 173. En relación con el encuentro con el «otro»-indio, Todorov destaca que «los españoles tratan de racionalizar su elección de la religión cristiana; de este esfuerzo (o más bien de su fracaso) nace, ya desde entonces, la separación entre fe y razón, y la posibilidad de un discurso no religioso acerca de la religión» (p. 91).

193. La controversia de Valladolid terminó sin auténtico ganador, aunque, en los años posteriores, el rumbo de la política colonial de la Corona indudablemente estaba marcado por las ideas de Las Casas. Aunque Sepúlveda seguía gozando de mucho prestigio y apoyo en la Corte, no se autorizó la publicación de su tratado *Demócrates*, que había hecho estallar la controversia de Valladolid. Póstumamente, Las Casas imprimió su sello en la nueva ley de 1573, promulgada por Felipe II, que regulaba el proceso de descubrimiento y colonización en sustitución de todos los reglamentos posteriores al Requerimiento de 1513 (véase Lewis Hanke, *El prejuicio racial...*, cap.V). No obstante, sus esfuerzos no fructificaron en la propia orden dominicana, ya que «los dominicos no recibieron a ningún indio o persona con sangre india en sus filas» (Tibesar en Lewis Hanke, *op. cit.*, p. 173).

194. En «El coloquio de los perros», Cervantes critica con mucha sutileza esta fusión típica del casticismo español entre la jerárquica oposición amo-siervo y la doctrina igualitaria del cristianismo. Cuando Berganza cuenta que fue a Sevilla para entrar «a servir a un mercader muy rico», Cipión le pregunta: «¿Qué modo tenías para

entrar con amo? Porque, según lo que se usa, con gran dificultad el día de hoy halla un hombre de bien señor a quien servir. Muy diferentes son los señores de la tierra del Señor del cielo: aquéllos, para recebir un criado, primero le espulgan el linaje, examinan la habilidad, le marcan la apostura, y aun quieren saber los vestidos que tiene; pero para entrar a servir a Dios, el más pobre es más rico; el más humilde, de mejor linaje; y, con sólo que se disponga con limpieza de corazón a querer servirle, luego le manda poner en el libro de sus gajes, señalándoselos tan aventajados que, de muchos y de grandes, apenas pueden caber en su deseo» (Miguel de Cervantes, *Novelas ejemplares*, p. 286).

195. Véase Ángel Alcalá, *op. cit.*, p. 131. La cursiva es mía.

196. La confusión entre una «animalidad» metafórica y real caracteriza los debates en el consejo de ministros convocado en el cuartel general de Göring el 12 de noviembre de 1938 para buscar una «solución al problema judío» a raíz del asesinato de Ernst von Rath, funcionario de la Embajada alemana en París, a manos del joven Grynszpan. De acuerdo con las minutas de la reunión, reproducidas por Poliakov en su libro *Bréviaire de la haine*, después de decidir la segregación entre alemanes arios y judíos en el cine, el teatro, los compartimentos de los trenes y en los balnearios, Goebbels se pregunta si no habría que prohibirles también el acceso a los bosques alemanes: «Me pregunto si no será necesario prohibir a los judíos el acceso al bosque alemán. Hoy en día los judíos se pasean en bandas por el Grunewald. Es una provocación continua, tenemos incidentes constantes. Lo que hacen los judíos es tan enervante y tan provocador que constantemente tenemos alborotos». A lo que contesta Göring: «Bien, pondremos una zona determinada de los bosques a disposición de los judíos. Alpers se ocupará de hacer llevar diferentes animales que se les parezcan mucho; los ciervos también tienen una nariz bien ganchuda» (citado en Léon Poliakov, *op. cit.*, p. 24). Véase también Saul Friedländer, *L'Allemagne nazie*, *op. cit.*, p. 281.

197. Adolf Hitler, *Mi lucha*, *op. cit.*, p. 43. En alemán: «Wo immer ich ging, sah ich nun Juden, und je mehr ich sah, um so schärfer sonderten sie sich für das Auge von den anderen Menschen ab» (*Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 60). A diferencia de la traducción castellana, en el original se percibe mejor el progresivo proceso de deshumanización del judío (el alemán *Mensch* equivale a «hombre», «persona»).

198. Resulta significativa la polémica actual en torno a la interpretación del «debate antropozoológico» que se mantuvo en la España Moderna. En un estudio realizado en 1956, el especialista en Derecho Canónico Alberto de la Hera defiende una interpretación

en clave metafórica del debate sobre la naturaleza humana del indio. Si Lewis Hanke ha interpretado en un sentido literal la controversia sobre la «animalidad» del indio y su incapacidad racional, esto se debe, según De la Hera, al hecho de que Lewis Hanke, «quizá por su conocimiento menos exacto de las lenguas latinas y del carácter español no ha calado bien en el significado de determinadas expresiones» (Alberto de la Hera, *Los derechos espirituales y temporales de los naturales del Nuevo Mundo*, México, Fundice/Jus, 1992, pp. 122-123). Cabe observar, a este respecto, que la frontera entre un uso figurado y literal de la imagen del Otro como animal resulta muy diáfana, y que la asimilación «metafórica» del Otro a un estatuto de animal invita fácilmente a tratarlo como tal, a la vez que ofrece el marco legitimador de posibles actos genocidas (véase Leo Kuper, *op. cit.*).

199. Rudolf Höss, *op. cit.*, p. 118.

200. Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*, t. XIX, l. I, Madrid, Espasa-Calpe, 1966, pp. 41-58.

201. Adolf Hitler, *Mi lucha*, *op. cit.*, p. 41, y *Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 55. La cursiva es mía: sintagma omitido en la traducción castellana de 1935.

202. Citado en Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 147.

203. Citado en *ibid.*, p. 147.

204. Léon Poliakov, *op. cit.*, p. 24.

205. Felix Kersten, *Klerk en beul*, *op. cit.*, pp. 32-33.

206. Citado por Raul Hilberg, *La destruction*, *op. cit.*, t. I, p. 26.

207. Victor Klemperer, *Quiero dar testimonio*, *op. cit.*, t. I, p. 353.

208. Boria Sax, *op. cit.*, p. 164.

209. Citado en *ibid.*, p. 111.

210. *Ibid.*

211. Véase Boria Sax, *op. cit.*, pp. 175-176. Hitler había defendido una versión más severa de la ley, sobre todo en cuanto a las excepciones previstas para los experimentos médicos con animales. Su médico personal consiguió convencerle para que aceptara las excepciones concedidas, con el argumento de que «es una ley de toda comunidad que, en caso de necesidad, ciertos individuos son sacrificados por el bien del cuerpo entero» (citado en *ibid.*, p. 112). Con alguna alteración las leyes nazis de protección de animales se mantuvieron en vigor hasta 1972 o incluso hasta 1997 (*ibid.*, p. 118).

212. Boria Sax, *op. cit.*, pp. 114-115.

213. Antes de los judíos, los gitanos fueron objeto de esta medida que les prohibía tener perros (*ibid.*, p. 119).

214. Citado en *ibid.*, p. 144.

215. La abstinencia del consumo de carne como rasgo de la humanidad prebabélica, es atribuida igualmente al indio en la bula alejandrina *Inter Caetera* de 1493, en la que se afirma la capacidad del indio de recibir la fe cristiana: «gente que según se afirma van desnudos y no comen carne y que –según pueden opinar vuestros enviados– creen que en los cielos existe un solo Dios creador y parecen suficientemente aptos para abrazar la fe católica y para ser imbuidos en las buenas costumbres». De esta visión optimista del indio se pasará al otro extremo, acusándole de canibalismo, como argumento justificador de las guerras de la conquista.

216. «Nuestros antepasados eran todos labradores. Entre ellos no había cazadores, pues los cazadores no son más que campesinos degenerados» (Adolf Hitler, *Las conversaciones*, *op. cit.*, p. 93).

217. Boria Sax, *op. cit.*, p. 140. En la visión wagneriana, la redención de las razas contaminadas es posible gracias a la Eucaristía, que significa la depuración de la sangre (*ibid.*, p. 140).

218. «Pero hay algo que puedo predecir a los comedores de carne: ¡que el mundo del futuro será vegetariano!» (Adolf Hitler, *Las conversaciones*, *op. cit.*, p. 100).

219. Hitler relaciona la longevidad con una alimentación cruda, a ejemplo de los animales, mientras que busca en el consumo de alimentos cocidos una de las causas del cáncer (Adolf Hitler, *Las conversaciones*, *op. cit.*, pp. 92-93). Véase también *ibid.*, p. 351.

220. Adolf Hitler, *Las conversaciones*, *op. cit.*, pp. 92, 122 y 351.

221. *Ibid.*, pp. 113-114.

222. *Ibid.*, p. 261.

223. Citado en Boria Sax, *op. cit.*, p. 22; Raul Hilberg, *Holocauste: les sources de l'histoire*, París, Gallimard, 2001, p. 136.

224. Adolf Hitler, *Las conversaciones*, *op. cit.*, p. 184.

225. *Ibid.*, pp. 196-197. En este contexto puede mencionarse también que la jerarquía étnica se proyectó igualmente sobre los animales, distinguiéndose entre animales pertenecientes a arios y a judíos (Boria Sax, *op. cit.*, pp. 22-23).

226. Adolf Hitler, *Las conversaciones*, *op. cit.*, pp. 168-172. En cuanto a la identificación del hitlerismo con el lobo, véase Boria Sax, *op. cit.*

227. Citado en Boria Sax, *op. cit.*, p. 77.

228. Adolf Hitler, *Las conversaciones*, *op. cit.*, p. 247.

229. Una lectura antropológica de «El coloquio de los perros» de Cervantes, genial parodia de la sociedad casticista de su época, revela el mismo juego de inversiones. Berganza, un perro momentáneamente dotado de razón, cuenta cómo estando al servicio de unos

pastores estos mismos actuaban de lobos contra sus propias ovejas castigando después a los perros por los daños causados. En otro episodio de su vida, el perro Berganza, en un afán quijotesco de desfacer tuertos e injusticias, arremete contra la criada negra de la casa, calificándola de «mi perra» (Miguel de Cervantes, *Novelas ejemplares*, *op. cit.*, p. 304).

230. Adolf Hitler, *Las conversaciones*, *op. cit.*, pp. 75 y 80.

231. Robert Jay Lifton, *op. cit.*, p. 330.

232. Rudolf Höss, *op. cit.*, p. 176.

233. Christian Duverger, *op. cit.*, p. 208.

234. Claudio Esteva Fabregat, *op. cit.*, p. 175.

235. Aparte de la asociación del indio con el musulmán, el «moro», también han existido interpretaciones que, basándose en el Antiguo Testamento, veían en el indio los descendientes de una de las tribus de Israel (véase Lewis Hanke, *El prejuicio racial*, *op. cit.*, pp. 149-150).

236. La poderosa influencia de Las Casas en la Corte española ha sido señalada, entre otros, por Lewis Hanke, quien destaca, en este contexto, el atrevimiento del dominico para contradecir al gran humanista y autoridad en la filosofía aristotélica, Sepúlveda, quien también gozaba de mucho prestigio en la Corte (Lewis Hanke, *El prejuicio racial*, *op. cit.*, p. 65).

237. Magnus Mörner, *La Corona Española*, *op. cit.*, p. 23.

238. Pedro Borges, *Quién era Bartolomé de las Casas*, Madrid, Rialp, 1990, p. 23.

239. Citado en Pedro Borges, *op. cit.*, p. 35.

240. En su sermón, intitulado «Ego vox clamantis in deserto» y relatado por fray Bartolomé en su *Historia de las Indias*, Montesinos preguntaba: «¿Estos [los indios], no son hombres? ¿No tienen almas racionales? ¿No estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado [en] que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo» (Bartolomé de las Casas, *Obras Completas*, Madrid, 1994, tomo 5, pp. 1761-1762).

241. Citado en Pedro Borges, *op. cit.*, p. 67.

242. *Ibid.*, p. 87.

243. Hecho significativo: junto con Diego Colón, Bartolomé de las Casas se opondrá a la emigración al Nuevo Mundo de labradores flamencos que también querían aprovecharse de la propuesta (véase Antonio Linares Maza, *Bartolomé de las Casas. Un andaluz en el Nuevo Mundo*, Málaga, Arguval, 1993, p. 74).

244. Pedro Borges, *op. cit.*, p. 107.

245. *Ibid.*, p. 160.

246. Lewis Hanke (*El prejuicio racial*, *op. cit.*, p. 78) establece, en este contexto, un paralelismo entre Las Casas y el místico catalán Ramón Llull, quien dos siglos antes, en plena época de Convivencia, había expresado la propuesta «de que España debía cristianizar pacíficamente al mundo musulmán, estableciendo una cadena de colegios de misioneros en lugares estratégicos desde Andalucía hasta el Bósforo a través del norte de África». No obstante, la diferencia entre ambos predicadores de una evangelización pacífica es importante, ya que Las Casas no ponía en duda la justicia de la guerra contra el musulmán, ni las prácticas de esclavización de musulmanes (en cuanto a esto último, véase *ibid.*, p. 42).

247. Pedro Borges, *op. cit.*, p. 170.

248. Citado en Pedro Borges, *op. cit.*, p. 183.

249. La inclusión radical del indio en el «nosotros» colectivo cristiano por parte de Las Casas se ve simbolizada en la leyenda de que en cierta ocasión Las Casas, estando enfermo, fue curado por una india que lo había amamantado. Hanke (*El prejuicio racial*, *op. cit.*, p. 123) reproduce una representación escultórica de esta leyenda. El acto de amamantar y dejarse amamantar simboliza la aniquilación absoluta de la frontera étnica entre Uno Mismo y el Otro.

250. Pedro Borges, *op. cit.*, p. 185.

251. Citado en *ibid.*, pp. 220-221. Las Casas no duda de la misión salvífica del imperio, misión que deduce de la bula *Inter Caetera* de Alejandro VI de 1493 y del testamento de Isabel la Católica de 1504 (*ibid.*, p. 293).

252. *Ibid.*, p. 283.

253. *Ibid.*, p. 275.

254. *Ibid.*, p. 286.

255. Aunque Las Casas no paraba de advertir a sus compatriotas contra los peligros de su «musulmanización», jamás excedía los límites del marco casticista, al contrario de otro dominico, Francisco de la Cruz, cuyas ideas exaltadas le llevaron a la hoguera inquisitorial en 1578. Apoyándose en un estudio de Bataillon, Hanke nos informa de que este dominico había expresado «la opinión de que la iglesia en Europa había llegado a su término, que los indios eran los elegidos de Dios y que la iglesia que establecieran en el Nuevo Mundo duraría un milenio» (Lewis Hanke, *El prejuicio racial*, *op. cit.*, p. 49).

256. Marcel Bataillon, *op. cit.*, pp. 73-79.

257. Citado en *ibid.*, p. 68.

258. Véase la observación de Tzvetan Todorov (*op. cit.*, p. 180):

«[...] Las Casas nunca manifiesta el menor cariño frente a los musulmanes, sin duda porque éstos no se pueden equiparar con unos cristianos que no saben que lo son; y cuando demuestra, en su *Apología*, que es ilegítimo tildar a los indios de "bárbaros" simplemente porque son otros, no olvida condenar "el verdadero caos de barbarie que representan los pueblos turcos y moros"». Teniendo en cuenta el rechazo que mantiene Las Casas frente a moros y turcos, resulta admirable la concesión que está dispuesto a hacer con tal de desmontar la lógica aristotélica en la que Sepúlveda sienta la superioridad –y por ende el derecho de dominación– de los españoles/cristianos sobre los indios. El hecho de que algunos territorios de Europa, África y Asia que en su día fueron cristianos pudieran ser conquistados por el islam contradice la supuesta superioridad cristiana. Si aceptamos el principio aristotélico, la legitimidad de la ocupación de las Indias quedaría asimismo transferida a turcos y moros: «más sabios y de más excelentes yngenios son que nosotros muchas otras naciones, mayormente los griegos y asianos [...], e assi como ya todas aquellas provincias sean de turcos y moros, competerles yan de derecho natural por ser más prudentes e ingeniosos, y, por consiguiente, contra justicia nosotros las yndias como agenas, y proprias de los que honrran y siruen a Mahoma, posseeríamos» (Las Casas, en Marcel Bataillon, *op. cit.*, pp. 77-78).

259. Erasmo, citado en Marcel Bataillon, *op. cit.*, p. 69.

260. Las Casas, citado en *ibid.*, p. 77.

261. Isacio Pérez, citado en Pedro Borges, *op. cit.*, p. 257.

262. Christian Duverger, *op. cit.*, p. 209.

263. Boria Sax, *op. cit.*, p. 133.

264. René Girard, *op. cit.*, p. 219.

265. Boria Sax, *op. cit.*, p. 156. Aparte de la propia obra de Douglas, un marco interpretativo interesante para comprender tales contradicciones del nazismo y casticismo lo encontramos en las teorías elaboradas por René Girard, en *La violencia y lo sagrado*, o de P. A. Taguieff en *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. En el presente análisis nos hemos querido limitar, sin embargo, a confrontar metonímicamente ambos etnicismos estatales destacando sus posibilidades comparativas, que indudablemente ofrecen un material interesante para una elaboración teórica posterior.

266. René Girard, *op. cit.*

267. Citado por Lewis Hanke, *El prejuicio racial*, *op. cit.*, p. 70.

Piezas a dos voces

1. Ángel Pulido, *Españoles sin patria y la raza sefardí*, Granada, Universidad de Granada, 1993, p. 17.
2. Citado en Isidro González, *El retorno*, *op. cit.*, pp. 199-200.
3. Véase Manfred Böcker, *op. cit.*, pp. 161-167.
4. Citado en Isidro González, *op. cit.*, p. 149.
5. *Ibid.*, pp. 92-93.
6. *El Liberal*, 19 de junio de 1881, en Isidro González, *op. cit.*, pp. 133-134.
7. Tineo de Heredia, *La venida de los judíos*, 1881, en Isidro González, *op. cit.*, p. 144.
8. Véase José Antonio Lisbona, *Retorno a Sefarad. La política de España hacia sus judíos en el siglo XX*, Barcelona, Riopiedras, 1993, p. 46.
9. Citado en Manfred Böcker, *op. cit.*, p. 223.
10. Véase también el título del estudio de Böcker, *Antisemitismus ohne Juden*. Para nuestro propósito, cabe diferenciar entre los tres episodios políticos por los que pasa España durante la época de 1933 a 1945, a saber, la Segunda República, la guerra civil y el régimen franquista con la restauración del nacionalcatolicismo.
11. Véase Antonio Marquina y Gloria Inés Ospina, *España y los judíos en el siglo XX*, Madrid, Espasa-Calpe, p. 113.
12. Véase Antonio Marquina y Gloria Inés Ospina, *op. cit.*, p. 113; Bernd Rother, «España y los judíos: de los albores del siglo XX a la guerra civil», en Uriel, Macías Kapón, Yolanda Moreno Koch y Ricardo Izquierdo Benito (eds.), *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, p. 168. Según Manfred Böcker (*op. cit.*, p. 216) se puede cifrar entre 3.000 y 3.500 el número de refugiados judíos-alemanes en los años de la República durante el nazismo.
13. Bernd Rother, *op. cit.*, p. 168.
14. Citado en Manfred Böcker, *op. cit.*, p. 220.
15. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 221.
16. Véase Antonio Marquina y Gloria Inés Ospina, *op. cit.*, pp. 110-111.
17. Enzo Traverso, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder, pp. 64-65.
18. Citado en Antonio Marquina y Gloria Inés Ospina, *op. cit.*, p. 150.

19. Citado en David Salinas, *España, los sefarditas y el Tercer Reich (1939-1945): la labor de diplomáticos españoles contra el genocidio nazi*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Valladolid, 1997, p. 100.

20. Véase Antonio Marquina y Gloria Inés Ospina, *op. cit.*, pp. 180-181.

21. El mismo día de aniversario del Decreto de Expulsión, el 31 de marzo de 1941, el Ministerio de Asuntos Exteriores de Madrid envía un acuse de recibo a la «Association Culturelle Sépharadite de París» que había solicitado «el regreso a España de las familias sefarditas que, por diferencias religiosas, fueron expulsadas de la misma en 1492» (en David Salinas, *op. cit.*, p. 61), solicitud que les es denegada.

22. Antonio Marquina y Gloria Inés Ospina, *op. cit.*, p. 192.

23. Citado en *ibid.*, p. 192.

24. Telegramas del ministro Jordana al embajador en Berlín, véase Antonio Marquina y Gloria Inés Ospina, *op. cit.*, p. 193.

25. *Ibid.*, p. 194.

26. Carta manuscrita, de 22 de julio de 1943, en Antonio Marquina y Gloria Inés Ospina, *op. cit.*, pp. 194-195.

27. Citado en *ibid.*, p. 195.

28. *Ibid.*, p. 197.

29. *Ibid.*, p. 200.

30. *Ibid.*, p. 203.

31. *Ibid.*, pp. 203-205.

32. *Ibid.*, p. 198.

33. Citado en *ibid.*

34. Citado en *ibid.*, p. 209.

35. *Ibid.*, p. 231.

36. *Ibid.*, p. 134.

37. Véase Miquel Forteza, *op. cit.*, pp. 33-34.

38. A partir de 1931, Ramiro de Maeztu fue editor de la revista *Acción Española* que representaba a la derecha radical, defensora de la ideología tradicionalista española, monárquica y católica. Desaprobaba el anticlericalismo y laicismo del nazismo así como el Führerprinzip como sustituto de la Monarquía. El régimen franquista sería más afín a las ideas de esta corriente tradicionalista representada por Maeztu que a los principios propiamente falangistas (Stanley G. Payne, *op. cit.*, pp. 47 y 50).

39. Véase Gonzalo Álvarez Chillida, *op. cit.*, pp. 331 y 369. Si la derecha española celebró la llegada de Hitler al poder, su entusiasmo inicial fue menguando a medida que el nazismo iba mostrando su cara anticlerical y anticristiana, particularmente a partir de 1934.

Este mismo distanciamiento con respecto al hitlerismo es característico de Ramiro de Maeztu, quien en 1932 y aun en 1933 había manifestado su simpatía por el nuevo líder político alemán (véase Manfred Böcker, *op. cit.*, pp. 168-173).

40. Ramiro de Maeztu, *Defensa de la hispanidad*, Padre Las Casas (Chile), Editorial San Francisco, 1936, pp. 208 y 221.

41. *Ibid.*, p. 18; véase también p. 62.

42. Ramiro de Maeztu, *op. cit.*, p. 271. La obra de la Hispanidad, «al descubrir las rutas marítimas de Oriente y Occidente hizo la unidad física del mundo; al hacer prevalecer en Trento el dogma que asegura a todos los hombres la posibilidad de salvación, y por tanto de progreso, constituyó la unidad de medida necesaria para que pueda hablarse con fundamento de la unidad moral del género humano. Por consiguiente, la Hispanidad creó la Historia Universal, y no hay obra en el mundo, fuera del Cristianismo, comparable a la suya» (*ibid.*, p. 37).

43. *Ibid.*, pp. 184 y 186.

44. *Ibid.*, p. 185.

45. *Ibid.*

46. *Ibid.*, p. 172.

47. *Ibid.*, p. 70.

48. Citado en Graciela Ben-Dror, *La Iglesia católica ante el Holocausto, España y América Latina 1933-1945*, Madrid, Alianza, 2003, p. 89. Se trata de un texto publicado anteriormente en *Falange Española* en el año 1934, véase Gonzalo Álvarez Chillida, *op. cit.*, pp. 342-343. En pleno Holocausto, en julio de 1944, a pesar de que España ya decidiera jugar plenamente la carta de la identidad cristiana para distanciarse de las leyes antisemitas nazis, el ministro Jordana pedía ser informado con respecto a la repatriación de españoles de Rumanía, si se trataba de «españoles verdaderos o de sefarditas de nacionalidad española» (citado en Antonio Marquina y Gloria Inés Ospina, *op. cit.*, p. 211). Anteriormente, en marzo de 1943, el gobierno había aconsejado, en cuanto a estos últimos, «facilitarles todo menos el venir a establecerse a España», cosa que no impedía se les diera «un trato humano, benévolo y comprensivo, pero no olvidando que desde el punto de vista de las doctrinas raciales, es prácticamente imposible sostener ante las autoridades alemanas o las de otros países que tienen leyes antisemitas, el criterio puramente jurídico y un tanto teórico de que son de nacionalidad española como otros cualesquiera» (citado por Antonio Marquina y Gloria Inés Ospina, *op. cit.*, p. 209).

49. Citado en Manfred Böcker, *op. cit.*, p. 203.

50. Véase *ibid.*, p. 129.

51. «42 locales para judíos. Lo inconcebible», *Aspiraciones*, 29 de septiembre de 1934, en Manfred Böcker, *op. cit.*, p. 232.

52. «El hondo problema de España. Dedicado al comercio español», *Aspiraciones*, 27 de septiembre de 1934, en *ibid.*, pp. 232-233.

53. «A las personas católicas», *Lealtad*, 23 de febrero de 1935, en *ibid.*, p. 233.

54. Citado en *ibid.*, p. 233.

55. *Ibid.*, p. 331.

56. Véase Graciela Ben-Dror, *op. cit.*, pp. 45-46.

57. Citado en *ibid.*, p. 99.

58. *Ibid.*, p. 99.

59. *Ibid.*, p. 100. Bajo la sospecha de ser un nido de conversos, esta orden había tenido que adoptar, ella también, un Estatuto de limpieza de sangre. Una vez adoptado, lo mantendría en vigor hasta después del Holocausto, concretamente hasta 1946.

60. Adolf Hitler, *Las conversaciones*, *op. cit.*, p. 133. De acuerdo con Robert Jay Lifton (*op. cit.*, p. 32), el modelo jesuítico inspiró a Himmler en cuanto al voto de fidelidad que juraban los SS a Hitler.

61. Véase Adolf Hitler, *Las conversaciones*, *op. cit.*, p. 115.

62. Andrée Bachoud, «Franco y los judíos: filosefardismo y antisemitismo», en Pere Joan i Tous y Heike Nottebaum, *op. cit.*, p. 380.

63. Véase Alan Wykes, *op. cit.*, p. 61.

64. *Ibid.*

65. Véase Manfred Böcker, *op. cit.*, pp. 11 y 128.

66. Citado en Antonio Marquina y Gloria Inés Ospina, *op. cit.*, p. 145.

67. Citado en Gonzalo Álvarez Chillida, *op. cit.*, p. 398.

68. Citado en *ibid.*, p. 393.

69. Citado en Antonio Marquina y Gloria Inés Ospina, *op. cit.*, p. 141.

70. Estas ideas se encuentran aún hoy en interpretaciones contemporáneas, como la de César Vidal, quien, con referencia a la época de auge del nazismo, destaca que en España «este antisemitismo de nuevo cuño tuvo escasa influencia y cuando la tuvo se debió a que podía enlazar con aspectos propios del antisemitismo católico. Por ejemplo, la tesis conspirativa resultaba verosímil porque se podía recordar cómo los judíos habían colaborado a la invasión de España por los musulmanes o cómo los marranos habían ayudado a Holanda e Inglaterra en su lucha contra el Imperio español»; «Con todo, pese a la innegable influencia extranjera, el antisemitismo continuaba siendo católico y español –referencias a los Reyes Católicos, a la ayuda judía a la invasión musulmana, etc.– y no racial» (César Vi-

dal, «El antisemitismo en la España contemporánea», en Uriel Macías Kapón *et al.*, *op. cit.*, pp. 94-95).

71. Citado en Graciela Ben-Dror, *op. cit.*, p. 73.

72. La mayoría de los 6.000 judíos que vivían en España cuando estalló la guerra civil (gran parte de ellos refugiados del nazismo), abandonaron España durante la guerra (Graciela Ben-Dror *op. cit.*, p. 58).

73. *Ibid.*, p. 52.

74. Adolf Hitler, *Las conversaciones*, *op. cit.*, p. 254.

75. *Ibid.*, p. 577.

76. Aún en 1942, los nazis tuvieron en cuenta la sensibilidad religiosa de la España católica a la hora de definir su propia identidad religiosa como *gottgläubig*, especificándose, en un documento enviado por Bormann a Himmler, que no se trataba del mismo Dios de los auténticos cristianos (véase Raul Hilberg, *Holocauste*, *op. cit.*, p. 96).

77. Véase Adolf Hitler, *Las conversaciones*, *op. cit.*, pp. 107, 430, 453 y 486.

78. *Ibid.*, p. 416.

79. «He sostenido siempre el punto de vista de que el partido debe permanecer aparte de la religión. [...] Cuando las cosas van mal, las sotanas son un peligro para el Estado. [...] el hombre actual, formado en las disciplinas de la ciencia, ya no se toma muy en serio las enseñanzas de la religión. Lo que se opone a las leyes de la naturaleza no puede proceder de Dios. [...] Un sistema metafísico concebido por el cristianismo y basado en nociones pasadas de moda no corresponde al nivel de los conocimientos modernos. En Italia y en España todo esto terminará mal. Se degollarán unos a otros» (Adolf Hitler, *Las conversaciones*, *op. cit.*, pp. 98-99).

80. *Ibid.*, p. 100.

81. *Ibid.*, p. 411.

82. *Ibid.*, p. 412.

83. *Ibid.*, pp. 415-416.

84. *Ibid.*, p. 252.

85. *Ibid.*, p. 453. Véase también: «Del español puede hablarse como de un anarquista valiente. [...] ¡En España se odia al clero y muy pronto será eliminado! Todos los que han observado el avance de Franco dicen que va camino de otra revolución. No se puede separar a España del resto del mundo con una muralla china. La explosión se producirá antes o después» (*ibid.*, p. 485).

86. Véase *ibid.*, pp. 454 y 485.

87. *Ibid.*, p. 455. El almirante Canaris había advertido de que a Hitler le desilusionaría conocer a Franco, ya que en vez de un héroe

era un tipo insignificante («statt eines Heroen ein Würstchen») (Adolf Hitler, *Las conversaciones*, *op. cit.*, p. 454).

88. Véase *ibid.*, pp. 576-577.

89. *Ibid.*, pp. 449-450.

90. «Éramos un gran imperio cuando los ingleses empezaban apenas a edificar su imperio marítimo. Si no hubiéramos cometido la tontería de despedazarnos mutuamente para establecer si teníamos que tomar a Dios en forma de pan y vino o solamente de pan, Inglaterra no hubiera tenido jamás voz ni voto en lo concerniente al equilibrio de las fuerzas continentales» (Adolf Hitler, *Las conversaciones*, *op. cit.*, p. 39).

91. *Ibid.*, p. 577. Véase también pp. 115 y 247.

92. *Ibid.*, p. 228.

93. *Ibid.*, p. 485.

94. Véase *ibid.*, pp. 115 y 410. El islam no solamente le parece la antítesis del cristianismo sino también del judaísmo (véase *ibid.*, p. 311). Hitler se veía a sí mismo en el futuro como una figura religiosa y observaba que ya «árabes y marroquíes mezclaban su nombre a sus plegarias» (*ibid.*, p. 161). En cuanto al Alcorán, véase Felix Kersten, *Klerk en beul*, *op. cit.*, pp. 45 y 153.

95. Adolf Hitler, *Las conversaciones*, *op. cit.*, pp. 534-535.

96. *Ibid.*, pp. 531-532.

97. *Ibid.*, pp. 393-394.

98. En su *Diccionario crítico de mitos y símbolos del nazismo*, Rosa Sala Rose observa que, aunque Poliakov llegó a considerar la situación de España como «el primer caso de racismo institucionalizado de la historia europea», «el propio Hitler, a juzgar por lo que le contó en 1923 al escritor Josep Pla en una entrevista, no parecía ser consciente de esta afinidad inesperada: "Para España, el problema judío era un problema religioso; para nosotros es un problema de raza"» (Rosa Sala Rose, *op. cit.*, p. 226).

99. Compárese Adolf Hitler, *Las conversaciones*, *op. cit.*, pp. 142, 411, 554 y 556.

100. *Ibid.*, p. 249.

101. *Ibid.*, p. 130.

102. *Ibid.*, p. 181. Véase también p. 39.

103. *Ibid.*, p. 115.

104. *Ibid.*, p. 117.

105. *Ibid.*, pp. 88-89.

106. *Ibid.*, p. 182.

107. *Ibid.*, p. 130. Sobre la fascinación de los nazis por Montserrat, véase Rosa Sala Rose, *op. cit.*, pp. 264-268.

108. Adolf Hitler, *Las conversaciones*, *op. cit.*, p. 485.

109. A pesar de su atracción por el ideal clásico y su identificación con la antigua Grecia, Hitler expresa su desprecio por el mundo mediterráneo. En plena Operación Barbarroja, Hitler afirma: «Me siento dichoso de que la orientación al este haya sustituido la tendencia hacia el Mediterráneo. Para nosotros el sur es Crimea. Ir más lejos es una falta de sentido. Quedémonos nórdicos» (*ibid.*, p. 55).

110. Citado en Norbert Rehrmann, «Los sefardíes como "anexo" de la hispanidad: Ernesto Giménez Caballero y *La Gaceta Literaria*», en Albert, Mechthild (ed.), *Vencer no es convencer. Literatura e ideología del fascismo español*, Frankfurt am Main / Madrid, Vervuert / Iberoamericana, 1998, p. 70.

111. Citado en *ibid.*, pp. 70-71.

112. Giménez Caballero en «Genio de España», 1932, citado en Norbert Rehrmann, *op. cit.*, p. 71.

113. Ramón Serrano Súñer, «Política de España. Amistad y Resistencia con Alemania durante la Segunda Guerra Mundial», en Stanley G. Payne y Delia Contreras (eds.), *España y la Segunda Guerra Mundial*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, p. 39.

114. Véase Gonzalo Álvarez Chillida, *op. cit.*, pp. 378-379.

115. Citado en *ibid.*, p. 379.

116. Véase al respecto *ibid.*, pp. 377-380.

Como tapices flamencos

1. Florencio Janer, *Condición social de los moriscos*, citado en Francisco Márquez Villanueva, *El problema morisco*, *op. cit.*, p. 131.

2. Adolf Hitler, *Las conversaciones*, *op. cit.*, p. 116.

3. Pierre-André Taguieff, *op. cit.*, pp. 492-493.

4. Raul Hilberg, *Holocauste*, *op. cit.*, p. 94.

5. Céspedes del Castillo, en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España. Tomo VI*, *op. cit.*, pp. 64-65.

6. Véase la evocación de su llegada a Auschwitz por un deportado húngaro en junio de 1944, en la que destaca el ladrido de los perros mezclado con órdenes incomprensibles gritadas en un idioma desconocido, «schnell, raus» (en Jan Van Pelt y Debórah Dwork, *op. cit.*, p. 340).

7. Henry Kamen, *Spain's Road to Empire. The Making of a World Power, 1492-1763*, Londres, Penguin Books, 2002, p. 339.

8. «Este último ensayo *[Bellum]* iba a ser desglosado de los *Adagia* y traducido aparte, en vida del autor; primero al alemán

(1519) y luego al inglés (1533-1534). Había de circular modernamente en inglés, francés y holandés como folleto de propaganda pacifista. Pero nunca, que sepamos, fue traducido al español. A los españoles amigos de la paz pareció que bastaba difundir en lengua castellana la *Querela pacis*, que no tenía páginas tan inquietantes como algunas del *Bellum*. Aquí sólo queremos discutir la resonancia que pudo o no tener en el siglo XVI uno de los atrevimientos mayores de este ensayo: la abierta y rotunda oposición de Erasmo a la guerra contra los turcos» (Marcel Bataillon, *op. cit.*, p. 67).

9. Kate Sturge, «Comment on Translation in the Nazi Literary Journal *Bücherkunde*», en Jeroen Vandaele (ed.), *Translation and the «Re»Location of Meaning. Selected Papers of the CETRA Research Seminars in Translation Studies 1994-1996*, Lovaina, CETRA, 1999, p. 126. La misma actitud se observaba con obras traducidas de las lenguas escandinavas. En su estudio sobre las traducciones durante el nazismo, Kate Sturge menciona el caso interesante de una obra flamenca traducida al alemán, *Unsere liebe Frau aus Flandern*, cuya temática religiosa, profundamente católica, se consideraba un «peligro y ataque velado» contra la comunidad étnica alemana *(deutsche Volksgemeinschaft)* (*ibid.*, pp. 123-124).

10. Kate Sturge, «A danger and a veiled attack. Translating into Nazi Germany», en Jean Boase-Beier y Michael Holman (eds.), *The Practices of Literary Translation. Constraints and Creativity*, Manchester, St. Jerome, 1999, y Kate Sturge, «Comment on Translation...», *op. cit.*

11. Wielek-Berg en Rudolf Höss, *op. cit.*, p. 5. La traductora utiliza aquí el término neerlandés *«Moffen»-Duits*, que resulta a su vez difícilmente traducible en otros idiomas (equivalente del francés *Boches* como nombre despectivo con el que se designa a los alemanes). El posicionamiento de la traductora frente al autor del original aparece también en la modificación del título, donde la expresión neutra «Autobiographische Aufzeignungen von Rudolf Höss» (Apuntes biográficos de Rudolf Höss) queda traducida por el giro tendencioso de «Zelfportret van een beul» (Autorretrato de un verdugo).

12. Mario Hernández Sanchez-Barba, *op. cit.*, pp. 164-165.

13. Citado en Geoffrey Parker, *op. cit.*, p. 38.

14. Citado en Raul Hilberg, *La destruction*, *op. cit.*, t. I, p. 25.

15. Adolf Hitler, *Mi lucha* (facsímil de la primera edición editada en castellano por el Partido Nazi de Múnich y repartida, desde Ávila, en la España llamada Nacional), Ávila, Epidauro, 1937, p. 12.

16. Lewis Hanke, *El prejuicio racial*, *op. cit.*, p. 172. Igualmente

en relación con la especial significación del término «pacificación» en la legislación española para las Indias, Hanke ofrece otros ejemplos elocuentes del colonialismo portugués y español que demuestran hasta qué punto «las cuestiones de terminología todavía inquietan a historiadores y gobiernos» (Lewis Hanke, *El prejuicio racial*, *op. cit.*, p. 141).

17. Citado en Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 375.

18. *Ibid.*, p. 416.

19. Véase Jan Van Pelt y Debórah Dwork, *op. cit.*, pp. 317-318.

20. Felix Kersten, *Klerk en beul*, *op. cit.*, p. 106. Como nos recuerda la socióloga canadiense Iwona Irwin-Zarecka (en Jan Van Pelt y Debórah Dwork, *op. cit.*, p. 366), Auschwitz es el símbolo del «humano comportamiento inhumano frente al hombre», y en el prólogo de las memorias neerlandesas de Kersten, Himmler es calificado de «inhumano demasiado humano» (Felix Kersten, *Klerk en beul*, *op. cit.*, p. 18).

21. Bartolomé Bennassar, *op. cit.*, pp. 80-82.

22. Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 417.

23. En este sentido, la traducción se revela muy útil como «herramienta para la deconstrucción de representaciones culturales» (Maria Tymoczko, *op. cit.*, p. 25).

24. Esta contradicción inherente quedaba reflejada en el propio procedimiento inquisitorial. El interrogatorio inquisitorial, que tenía como objetivo detectar desviaciones o anomalías en el proceso de sincronización, de adaptación a la norma cristiana, inquiría, para la identificación del reo, sistemáticamente en su genealogía étnica, su pureza de sangre.

25. Citado en Michael Cronin, *Across the Lines: Travel, Language, Translation*, Cork University Press, 2000, p. 89.

26. Las dramáticas contradicciones en el seno del casticismo explican también el hecho inédito en la historia del imperialismo europeo que la conquista del Nuevo Mundo fuera por dos veces interrumpida por mandato real (en 1513 y en 1550), debido a la controversia acerca del trato «animal» infligido al indígena a pesar de que doctrinalmente se había reconocido ya en 1493 su capacidad racional (véase Alberto de la Hera, *op. cit.*, p. 119).

27. En la época de la Convivencia, Ramón Llull destaca la esencia humana compartida con el infiel: «En la oración no se olvide nuestra alma de los infieles, que son nuestra carne y sangre, siendo en especie y forma semejantes a nosotros. Ignorancia de fe y de ciencia hay en ellos por falta de maestros que los enseñen» (citado en Américo Castro, *La realidad histórica de España*, México, Porrúa, 1987, p. 356).

28. «Desta gloria y desta quietud me vino a quitar una señora, que, a mi parecer, llaman por ahí razón de estado, que cuando con ella se cumple, se ha de descumplir con otras razones muchas» («El coloquio de los perros», Miguel de Cervantes, *Novelas ejemplares*, *op. cit.*, p. 295).

29. Véase José A. Fernández-Santamaría, *op. cit.*, p. 55.

30. En enero de 1942, el primer director del Instituto de Estudios Políticos, Alfonso García Valdecasas, cofundador de la Falange en 1933, escribe en la *Revista de Estudios Políticos* bajo el título de «Los Estados Totalitarios y el Estado español», que: «Para justificarse en un sentido positivo, el Estado debe actuar como un instrumento para el logro de valores morales finales. [...] El pensamiento español genuino se niega a reconocer al Estado como valor supremo. Éste es el significado de la actitud polémica de todo el pensamiento clásico español contra la razón de Estado enunciada por Maquiavelo» (citado por Stanley Payne, *op. cit.*, p. 321).

31. Véase Adolf Hitler, *Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 311.

32. Véase Adolf Hitler (*Las conversaciones*, *op. cit.*, p. 47): «Un hombre culto conserva el sentimiento de los misterios de la naturaleza y se inclina ante lo incognoscible. Mientras que un hombre inculto corre el peligro de caer en el ateísmo (que es una vuelta a la condición de animal)».

33. Véase Werner Maser, *op. cit.*, p. 225.

34. «En un mundo bastardizado o amestizado, estaría predestinada a desaparecer para siempre toda noción de lo bello y digno del hombre, así como la idea de un futuro mejor para la humanidad» (Adolf Hitler, *Mi lucha*, *op. cit.*, pp. 189-190) y «Todo cruzamiento de razas conduce fatalmente, tarde o temprano, a la extinción del producto híbrido» (*ibid.*, p. 197); «La pérdida de la pureza de la sangre destruye para siempre la felicidad interior; degrada al hombre definitivamente y son fatales sus consecuencias físicas y morales» (*ibid.*, p. 168).

35. Adolf Hitler, *Mein Kampf*, *op. cit.*, p. 430. «Y si allí se infiltró sangre extraña en el organismo de nuestro pueblo, no se hizo más que contribuir con ello a la funesta disociación de nuestro carácter nacional, lo cual se manifiesta en el lamentable superindividualismo de muchos» (Adolf Hitler, *Mi lucha*, *op. cit.*, p. 193).

36. Adolf Hitler, *Mi lucha*, *op. cit.*, p. 88. De acuerdo con una cosmovisión que consagra la pureza étnica como ideal absoluto, como criterio de medir la excelencia de la condición humana definida por la razón, escuchar la voz de la razón significa escuchar la voz de la sangre. Cuando, en tiempos de la Emancipación, Goethe expresó su horror ante la abolición de la ley que prohibía el matrimo-

nio entre cristianos y judíos, lo que este escritor expresó, según Hitler, «no fue más que la voz de la sangre y de la razón» (*ibid.*, p. 161).

37. *Ibid.*, p. 9.

38. *Ibid.*, pp. 17-18; énfasis en el original.

39. Carta de Colón a Luis de Santángel, 15 de febrero - 14 de marzo de 1493 (Cristóbal Colón, *op. cit.*, p. 252).

40. Véase Pedro Rodríguez, *El Catecismo Romano ante Felipe II y la Inquisición española*, Madrid, Rialp, 1998, p. 41.

41. Citado en Dámaso López García, *op. cit.*, p. 58. La polémica que suscitó su traducción giraba en torno al añadido de la palabra *allein*, sola, en las palabras de san Pablo «arbitramur hominem iustificari ex fide sine operibus», traducidas por «sostenemos que el hombre es justificado sin obras de la ley, sólo por la fe». Esta cuestión, lejos de ser anodina para la época, se situaba en el meollo de la polémica reformista/contrarreformista, y la sugerencia de que las obras sin la fe no son nada, le valió una expurgación inquisitorial a Cervantes en el *Quijote*. La siguiente frase del capítulo XXXVI de la Segunda Parte «y advierta Sancho que las obras de caridad que se hacen tibia y flojamente no tienen mérito ni valen nada» fue censurada por el Santo Oficio (véase la edición del *Quijote* dirigida por Francisco Rico, Barcelona, Crítica, 1998, p. 930).

42. Adof Hitler, *Las conversaciones*, *op. cit.*, p. 410.

43. Citado en Laurent Lamy, *op. cit.*, p. 187.

44. «De todos los libros, la Biblia es aquel cuyo destino es ser traducido, y por ello, el que lo ha sido antes y con más frecuencia. Lo que constituye el sentido de todo trabajo de traducción, el advenimiento de "el Día", es precisamente, para la Biblia y el concierto único en su género de relatos, de conminaciones, de promesas, la cuerda que hace posible la cohesión de esos elementos. La entrada de un pueblo en la historia universal es así marcada por el momento en que, al traducirla, dicho pueblo se apropia de la Biblia. Esta entrada exige también que sea sacrificado el aislamiento en que vivía la comunidad popular *(völkische Gemeinschaft)*, un sacrificio que se refleja en la refundición de la lengua nacional, refundición inevitablemente ligada a una traducción de la Biblia» (Rosenzweig, citado en Laurent Lamy, *op. cit.*, pp. 200-201).

45. Con sus variantes históricas y regionales de germanismo, galicismo y arianismo. Para un estudio de esta «genealogía europea», véase Léon Poliakov, *Le mythe aryen*, París, Calmann-Lévy/Presses Pocket, 1994.

46. El título de la *Brevíssima Relación* en la primera traducción alemana de 1597 reza: «Newe Welt. / Warhafftige Anzeigung / Der

Hispanier grewlichen abschewlichen und unmenschlichen Ty- / rannen von ihnen inn den Indianischen Ländern / so gegen Nidergang der Sonnen gelegen und die / Newe Welt genennet wird begangen» (véase José Manuel López de Abiada, «La mirada del otro. Notas sobre la primera traducción alemana de la *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*», *Parallèles*, n.° 18, 1996, p. 175).

47. *Ibid.*, pp. 178-179 .

48. El traductor alemán no hace más que reproducir una imagen muy extendida en la Europa de la época con respecto a los españoles. En sus «Tischreden» de 1537-1538, Lutero había calificado a los españoles de «incrédulos judíos y moros bautizados, que pretendían tiranizar el mundo cristiano» (citado en José Manuel López de Abiada, *op. cit.*, p. 176).

49. Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destruición de las Indias* (1552), ed. de André Saint-Lu, Madrid, Cátedra, 1999, p. 147.

50. André Saint-Lu, *Las Casas indigéniste. Études sur la vie et l'oeuvre du défenseur des Indiens*, París, L'Harmattan, 1982, pp. 161-162.

51. Lewis Hanke, *El prejuicio racial*, *op. cit.*, p. 76. Otra comparación en términos germano-hispanos para medir la crueldad la encontramos en un testimonio sobre el saqueo de Roma por las tropas de Carlos V. De acuerdo con un testigo presencial, los soldados españoles, aunque respetaron los lugares santos e imágenes sagradas, «en crueldad y perfidia aventajaron a los alemanes» (citado en Lewis Hanke, *ibid.*, p. 84).

52. Uno de los pioneros de los estudios del Holocausto, Raul Hilberg, cuenta, en su obra *La politique de la mémoire* (1996), el dificultoso camino hacia el reconocimiento académico del nazismo como tema de investigación. Aprovechamos la referencia a Hilberg para señalar que la traducción en castellano de la obra magna de este historiador, *La destrucción de los judíos europeos*, (Madrid, Akal) se hizo esperar hasta 2005. También cabe mencionar que la primera traducción en lengua portuguesa de la *Brevísima Relación* apareció en 1944 (Pierre Chaunu, «Las Casas et la première crise structurelle de la colonisation espagnole (1515-1523)», *Revue Historique*, 87e Année, Tome CCXXIX, 1963), coincidiendo, pues, con el Holocausto.

53. Véase Bartolomé de las Casas, *Kort relaas van de verwoesting van de West-Indische landen*, (Inleiding door Hans Magnus Enzensberger), Ámsterdam, Arbeiderspers, 1969.

54. Numerosos ejemplos se pueden encontrar en Benjamin Schmidt, *op. cit.*; Philip W. Powell, *Árbol de odio. La Leyenda Ne-*

gra y sus consecuencias en las relaciones entre Estados Unidos y el Mundo Hispánico, Madrid, Iris de paz, 1991, y José Manuel López de Abiada, *op. cit.*

55. Véase Jan Van Pelt y Debórah Dwork, *op. cit.*, p. 336.

56. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*, Barcelona, Paidós, 1988, p. 27.

57. *Ibid.*, p. 30.

58. En conclusión de estas reflexiones, Lévi-Strauss afirma: «Puesto que ser hombre significa para todos nosotros pertenecer a una clase, a una sociedad, a un país, a un continente y a una civilización; puesto que para nosotros, europeos y terráqueos, la aventura en el corazón del Nuevo Mundo significa en primer lugar que ése no fue el nuestro y que llevamos en nosotros el crimen de su destrucción» (Claude Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*, *op. cit.*, p. 447).

59. *Ibid.*, p. 443.

60. *Ibid.*, p. 457.

61. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*, *op. cit.*, pp. 457-458. En las consideraciones finales de *Tristes Trópicos*, Lévi-Strauss hace totalmente «invisible» al judío y al judaísmo en su interpretación de la civilización occidental y su histórica relación con otros ámbitos religioso-culturales. Aparecen en sus reflexiones la Antigüedad clásica, el cristianismo, el budismo e hinduismo, aparte del islam (este último en cuanto factor perturbador de la evolución hacia una civilización integradora de Occidente y Oriente) (véase el cap. 39). En su interpretación del pasado y futuro de la evolución mundial como encuentro de civilizaciones, falta toda mención del judaísmo aunque no falte el ideal utopista de lo Uno, la Civilización Una resultante de la lenta ósmosis entre budismo y cristianismo, comparable al ideal de la Lengua Una propagado en las teorías sobre la traducción de algunos filósofos judíos como Franz Rosenzweig o Walter Benjamin.

62. *Ibid.*, p. 459.

63. Claudio Esteva Fabregat, *op. cit.*, p. 127.

64. *Ibid.*, pp. 127-128.

65. El 19 de octubre de 1935, Klemperer anota en su diario: «Hay que considerar un nuevo punto en la lengua del Tercer Reich: las evaluaciones en los centros de enseñanza, en las que hay que decir algo sobre la capacidad del alumno para integrarse en la comunidad del pueblo. Por lo visto, un maestro ha escrito sobre un niño judío de siete años –cuenta Gusti– que "presenta todos los atributos de su raza". En cambio, en el Instituto Benno, un profesor católico ha dicho de un pequeño judío que "está especialmente capacitado para la comunidad"» (Victor Klemperer, *Quiero dar testimonio*, *op. cit.*, t. I, p. 232).

66. Eva Laub, «El mundo de los chuetas mallorquines», en Joan Prat, Ubaldo Martínez, Jesús Contreras e Isidoro Moreno (eds.), *Antropología de los Pueblos de España*, Madrid, Taurus, 1991, p. 687.

67. *Ibid.*

68. Véase la voz *Kaste* en Wolfgang Pfeifer, *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, 2.ª ed., Berlín, Akademie Verlag, 1993.

69. Albert A. Sicroff observa al respecto: «Con su acostumbrada diligencia y erudición Netanyahu se dirige contra la idea de Castro de que la obsesión española con la limpieza de sangre fue una adaptación cristiana de un exclusivismo racial judío. No es ésta la ocasión –ni yo soy el indicado– para examinar el detalle de las consideraciones bíblicas, exegéticas, lingüísticas, jurídicas e históricas que el autor reúne contra la tesis de Castro. Lo que sí viene al caso señalar aquí es que los defensores de las discriminaciones obradas por los estatutos se fundaban con más frecuencia en textos del Antiguo Testamento que en los del Nuevo. Tuvieran razón o no, nos confronta con el hecho histórico de que los "linajudos" cristianos viejos creían poder legitimar los estatutos refiriéndose a antecedentes judaicos. Por otra parte, la oposición a los estatutos se apoyaba más bien en el Nuevo Testamento, especialmente en las epístolas de San Pablo, y no se quedaba corto de tachar de judaizante la preocupación española por la limpieza de sangre» (Albert A. Sicroff, *op. cit.*, p. 288). También para otros aspectos de su política etnicista, España buscaba una justificación «teológica» en los textos del Antiguo Testamento. Jean-Marc Pelorson (en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España. Tomo V*, *op. cit.*, p. 321) destaca que «no faltaron teólogos que establecieron un parangón entre el "Requerimiento" (elaborado por teólogos y juristas como Palacios Rubios en 1511) y aquel otro en el que Josué había convidado a la obediencia a los habitantes de Jericó, sugiriendo así la licitud de la matanza de los reacios» (véase también Céspedes del Castillo, en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España. Tomo VI*, *op. cit.*, p. 228). Igualmente, en la controversia de Valladolid, Sepúlveda, aparte de apoyarse en la filosofía aristotélica, buscó y encontró respaldo para sus argumentos en el Antiguo Testamento (véase Lewis Hanke, *El prejuicio racial*, *op. cit.*). Resulta llamativo que un autor guatemalteco en 1945 llegara a vincular el nombre de Sepúlveda al de Hitler, en una obra intitulada *De Aristóteles a Hitler* (véase *ibid.*, p. 155). Anteriormente, Marcelino Menéndez Pelayo había acercado el aristotelismo puro de Sepúlveda a las doctrinas raciales: «Su modo de pensar en esta parte no difiere mucho del de aquellos modernos sociólogos empíricos y positivistas que proclaman el exterminio de las razas inferiores como necesaria

consecuencia de su vencimiento en la lucha por la existencia» (citado por Lewis Hanke en *El prejuicio racial*, *op. cit.*, p. 153).

70. Véase entre otros el libro de Tom Segev, *Le septième million*, París, Liana Levi, 1993.

71. Victor Klemperer, *Tot het bittere einde. Dagboek 1933-1945*, Ámsterdam/Amberes, Atlas, 1997, p. 152; *Quiero dar testimonio*, *op. cit.*, t. I, pp. 217 y 227.

72. En la traducción francesa esta formulación es traducida por «Nous sommes un peuple. Un peuple-un» (Theodor Herzl, *L'État des Juifs*, París, La Découverte, 1990, p. 23).

73. *Ibid.*

74. *Ibid.*

75. *Peuples-hôtes*, *ibid.*, pp. 20-21.

76. *Ibid.*, p. 15.

77. Raul Hilberg (*Holocauste*, *op. cit.*, p. 97) destaca el énfasis que ponía el nazismo en esta misma concepción unitaria del pueblo: «Al ser tratada como una nación homogénea la población no judía y no gitana de Alemania, el acento se ponía en la noción de un solo pueblo (*ein* Volk)».

78. Véase Claude Klein, «Essai sur le Sionisme: de *l'État des Juifs* à l'État d'Israël», en Theodor Herzl, *op. cit.*, particularmente pp. 133-134.

79. Theodor Herzl, *op. cit.*, p. 66.

80. En 1933, el antecesor de Eichmann en la dirección de la Agencia nazi para asuntos judíos, el barón Leopold Itz von Mildenstein, uno de los primeros SS, había sido invitado por los sionistas para visitar Palestina. En una serie de artículos para el periódico *Angriff* (dirigido por Goebbels) que Mildenstein escribió a raíz de su visita, exaltaba las realizaciones de los sionistas en Palestina y en conmemoración de la visita *Angriff* hizo acuñar una medalla en cuyas caras se exhibía una cruz gamada y una estrella de David (Tom Segev, *op. cit.*, pp. 40-41).

81. Este término, aunque parezca propio del nazismo y merecería ocupar un puesto de honor en el estudio de Klemperer sobre la lengua del Tercer Reich, lo utiliza Herzl en su libro *Der Judenstaat* (*op. cit.*, pp. 42 y 88-89) y se convirtió posteriormente en una expresión corriente en hebreo (véase Claude Klein en Theodor Herzl, *op. cit.*, p. 42).

82. Tom Segev, *op. cit.*, pp. 55-57.

83. Citado en Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 16.

84. *Ibid.*, p. 18.

85. En mayo de 2004, el ministro de Justicia israelí declaró que las

imágenes de la demolición de casas palestinas en el campo de refugiados de Rafah, al sur de Gaza, y las ancianas buscando sus pertenencias entre los escombros le recordaban a su abuela (asesinada por los nazis en Auschwitz). Esta comparación implícita desató una tormenta política en el Parlamento israelí (*El País*, 24 de mayo de 2004). Días más tarde, estalló otra polémica en torno a los planes matrimoniales del ultraortodoxo Jigal Amir, condenado a perpetuidad por el asesinato del presidente israelí Isaac Rabin en noviembre de 1995. El solicitado matrimonio fue denegado por motivos de seguridad del Estado. El ex consejero de Rabin alegaba que «No es un ser humano. Por eso hay que impedir que tenga descendencia en Israel». Asimismo rechazaba la solución intermedia de negarle después de casado el derecho a tener una vez al mes un *vis-à-vis* con su mujer. Como hombre casado, incluso si se le impedían las relaciones sexuales con su esposa, cabía la posibilidad de que la pareja recurriera a la inseminación artificial, con lo que subsistía el peligro para la seguridad del Estado de Israel (Reportaje en la cadena de televisión flamenca Canvas, el 28 de mayo de 2004).

86. Véase Claude Klein, «Note sur les différentes éditions du *Judenstaat* et sur la présente traduction», en Theodor Herzl, *op. cit.*, pp. 5-12. Klein menciona los títulos de las primeras traducciones francesa, inglesa, italiana y española, que todas optan por la interpretación etnonacionalista. Tan sólo las traducciones hebrea y yiddisch son fieles al título original.

87. Julio Caro Baroja, *Los Judíos en la España Moderna*, *op. cit.*, t. II, p. 272.

88. *Ibid.*, t. II, p. 272.

89. En un artículo publicado en *El País* por aquellas fechas, Lucía Argos intenta explicar el escepticismo español con respecto a la moda estadounidense: «[...] la idiosincracia de un país como Estados Unidos justifica el éxito de un texto que elimina todo tipo de discriminación lingüística por razón de sexo, raza o condiciones físicas. Aquí, o no nos ofendemos tanto por alusiones a ciegos y cojos, o no hay tantos negros como para eludir la palabra "oscuridad", o ya es tarde para quedar bien con la comunidad judía cinco siglos después de haberla despojado de sus propiedades» (Lucía Argos, «Escepticismo español con la Biblia "políticamente correcta"», *El País*, 24 de septiembre de 1995, citado en M. Rosario Martín Ruano, *op. cit.*, p. 103).

90. *Ibid.*, p. 152.

91. Véase *ibid.*, p. 159.

92. *Ibid.*, p. 180.

93. Reyes Mate, *Por los campos de exterminio*, Barcelona, Anhtropos, 2003, p. 52.

Nota metodológica

1. George Steiner, *Después de Babel*, *op. cit.*, pp. 49-50.
2. *Ibid.*, p. 260.
3. *Ibid.*, p. 68 [1975, p. 47].
4. *Ibid.*, pp. 67-68.
5. Véase *ibid.*, p. 259.
6. Lawrence Venuti, *op. cit.*, p. 20. Venuti (p. 81) define el método de la domesticación como «una reducción etnocéntrica del texto extranjero a los valores culturales dominantes en inglés [es decir, la lengua meta]», mientras que la extranjerización sería «una presión etnodesviante sobre esos valores para registrar las diferencias culturales y lingüísticas del texto extranjero».
7. *Ibid.*, pp. 24-25.
8. Véase *ibid.*, p. 312: «Puesto que la traducción es una doble escritura, una reescritura del texto extranjero de acuerdo con los valores culturales domésticos, toda traducción requiere una doble lectura, como comunicación y como inscripción. Leer una traducción como tal traducción significa reflexionar sobre sus circunstancias, los dialectos y discursos domésticos en los que está escrita y los dialectos y discursos domésticos en los que es leída. Esta lectura es historizante: dibuja una distinción entre el (pasado) extranjero y el (presente) doméstico. Evaluar una traducción como tal traducción significa valorarla como una intervención sobre una situación presente».
9. Ovidi Carbonell i Cortés, *op. cit.*, p. 75.
10. Compárese con Lawrence Venuti, *op. cit.*, p. 37: «[...] la finalidad de una lectura sintomática no es evaluar la "libertad" o la "fidelidad" de una traducción, sino más bien descubrir los cánones de precisión bajo los que es realizada y juzgada. La fidelidad no puede interpretarse como una mera equivalencia semántica: por una parte, el texto extranjero es susceptible de muchas interpretaciones, incluso a nivel de la palabra individual; por otra parte, las elecciones interpretativas del traductor responden a una situación cultural doméstica y por lo tanto siempre rebasan el texto extranjero. Ello no significa que la traducción quede por siempre desterrada a los reinos de la libertad o el error, sino que los cánones de precisión son culturalmente específicos e históricamente variables».
11. *Ibid.*, p. 118.
12. Russell West, «Teaching nomadism: inter/cultural studies in the context of translation studies», en Stefan Herbrechter (ed.),

Cultural Studies, Interdisciplinarity and Translation, Ámsterdam / Nueva York, Rodopi, 2002, p. 161.

13. Véase James Clifford y George E. Marcus, *Writing Culture. The poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley / Los Ángeles / Londres, University of California Press, 1986.

14. Véanse Michael Herzfeld, «The unspeakable in Pursuit of the Ineffable: Representations of Untranslatability in Ethnographic Discourse», en Paula G. Rubel y Abraham Rosman, *op. cit.*, p. 110; Aram A. Yengoyan, «Lyotard and Wittgenstein and the Question of Translation», en Paula G. Rubel y Abraham Rosman, *op. cit.*, pp. 39 y 41; Vincent Crapanzano, «Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description», en James Clifford y George E. Marcus, *op. cit.*, p. 51.

15. Véase Vincent Crapanzano, *op. cit.*, p. 52.

16. Véase Michael Herzfeld, *op. cit.*, p. 109 y Wyatt MacGaffey, «Structural Impediments to Translation in Art», en Paula G. Rubel y Abraham Rosman, *op. cit.*, pp. 260-261.

17. Benson Saler, «The Ethnographer as Pontifex», en Paula G. Rubel y Abraham Rosman, *op. cit.*, 2003.

18. Para una crítica de esta visión, véase Tejaswini Niranjana, *Siting Translation. History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*, Berkeley / Los Ángeles / Oxford, University of California Press, 1992.

19. Paula G. Rubel y Abraham Rosman, *op. cit.*, p. 9.

20. Benson Saler, «The Ethnographer as Pontifex», en Paula G. Rubel y Abraham Rosman, *op. cit.*, pp. 207 y 211.

21. Véase Michael Herzfeld, *op. cit.*

22. Véase Paula G. Rubel y Abraham Rosman, *op. cit.*, p. 272.

23. Citado en *ibid.*, p. 273.

24. Samuel López Alcalá, *La Historia, la traducción y el control del pasado*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2001, p. 68.

25. *Ibid.*, p. 58.

26. La interdisciplinariedad intrínseca de los Estudios Culturales o Interculturales a menudo no se ve reflejada en la organización académica de esta disciplina. Michael Cronin critica, en este contexto, ciertos programas de Comunicación Intercultural en los que el componente lingüístico brilla por su ausencia (Michael Cronin, *op. cit.*, p. 148). Inversamente, cabría observar que en muchos programas universitarios de Estudios (Inter)culturales creados en el seno de departamentos de Letras, la colaboración con los departamentos de Antropología es inexistente.

27. Samuel López Alcalá, *op. cit.*, pp. 66-69.

28. Véase Anthony Pym, *Method in Translation History*, Manchester, St. Jerome, 1998.

Bibliografía

AGUILAR, Gaspar, *Expulsión de los moros de España* (1610), Manuel Ruiz Lagos (ed.), Sevilla, Guadalmena, 1999.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *La población negra de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

ALCALÁ, Ángel, *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, Ámbito, 1995.

ÁLVAREZ CHILLIDA, Gonzalo, *El antisemitismo en España. La imagen del judío (1812-2002)*, Madrid, Marcial Pons, 2002.

ANDREOPOULOS, George J., «Introduction: The Calculus of Genocide», en George J. Andreopoulos (ed.), *Genocide: Conceptual and Historical Dimensions*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1994, pp. 1-28.

ARANZADI, Juan, *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*, Madrid, Taurus, 1981.

—, *El escudo de Arquíloco*, 2 t., Madrid, Antonio Machado Libros, 2001.

ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (*Eichmann in Jerusalem*, 1963), trad. de Carlos Ribalta, Barcelona, Lumen, 1999.

ARNOLD, Bettina, «Justifying Genocide. Archeology and the Construction of Difference», en Alexander Laban Hinton (ed.), *Annihilating Difference. The Anthropology of Genocide*, Berkeley/Londres, University of California Press, 2002, pp. 95-116.

ASENSIO, Eugenio, *La España imaginada de Américo Castro*, Barcelona, El Albir, 1976.

AVILÉS FERNÁNDEZ, Miguel, «Motivos de crítica a la Inquisición en tiempos de Carlos V (aportaciones para una historia de la oposición a la Inquisición)», en Joaquín Pérez Villanueva (ed.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo XXI, 1980, pp. 165-192.

AUZIAS, Claire, *Samudaripen, le génocide des Tsiganes*, París, L'Esprit frappeur, 1999.

BACHOUD, Andrée, «Franco y los judíos: filosefardismo y antise-

mitismo», en Pere Joan i Tous y Heike Nottebaum (eds.), *El olivo y la espada. Estudios sobre el antisemitismo en España (siglos XVI-XX)*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 2003, pp. 379-390.

BAER, Yitzhak, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Barcelona, Riopiedras, 1998.

BARTOV, Omer, «Defining Enemies, Making Victims: Germans, Jews, and the Holocaust», *American Historical Review*, 103 (3), 1998, pp. 771-816.

BATAILLON, Marcel, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México / Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1966.

—, *Erasmo y el erasmismo*, Barcelona, Crítica, 2000.

BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad y Holocausto* (*Modernity and the Holocaust*, 1989), trad. de Ana Mendoza, Madrid, Sequitur, 1997.

—, *La cultura como praxis* (*Culture as Praxis*, 1999), trad. de Albert Roca Álvarez, Barcelona, Paidós, 2002.

BAUMGARTEN, Stefan, «Uncovering Ideology in Translation: An Analysis of English Translations of Hitler's Mein Kampf», *CTIS Occasional Papers*, 2001, vol. 1, pp. 21-54.

BEIDELMAN, Thomas O. (ed.), *The Translation of Culture. Essays to E. E. Evans-Pritchard*, Londres, Tavistock Publications, 1971.

BEIN, Alex, *The Jewish Question. Biography of a World Problem*, Associated University Press, 1990.

BEN-DROR, Graciela, *La Iglesia católica ante el Holocausto, España y América Latina 1933-1945*, Madrid, Alianza, 2003.

BENJAMIN, Walter, «La tarea del traductor» (1923), en Dámaso López García (ed.), *Teorías de la traducción: antología de textos*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, pp. 335-347.

BENNASSAR, Bartolomé, *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, Crítica, 1984.

BEUSTERIEN, John, «Blotted Genealogies: A Survey of the *libros verdes*», *Bulletin of Hispanic Studies*, LXXVIII, 2001, pp. 183-197.

BLANCO WHITE, José, *Cartas de España*, Madrid, Alianza, 1986.

BÖCKER, Manfred, *Antisemitismus ohne Juden. Die Zweite Republik, die antirepublikanische Rechte und die Juden. Spanien 1931 bis 1936*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2000.

BODIAN, Miriam, «Men of the nation»: the shaping of converso

identity in early Modern Europe», *Past & Present*, 143, 1994, pp. 48-76.

BORGES, Pedro, *Quién era Bartolomé de las Casas*, Madrid, Rialp, 1990.

BRAVO CARO, Juan Jesús, *Felipe II y la repoblación del Reino de Granada*, Granada, Universidad de Granada / Universidad de Málaga, 1995.

BRENAN, Gerald, *El laberinto español. Antecedentes sociales y políticos de la guerra civil* (*The Spanish Labyrinth*, 1943), trad. de José Cano Ruiz, Barcelona, Ruedo Ibérico, 1977.

BRINGA, Tone, «Adverted Gaze», en Alexander Laban Hinton (ed.), *Annihilating Difference. The Anthropology of Genocide*, Berkeley / Londres, University of California Press, 2002, pp. 194-225.

BROWNING, Christopher, *Des hommes ordinaires* (*Ordinary Men. Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, 1992), París, Bibliothèques 10/18, 1994.

BURLEIGH, Michael y WIPPERMANN, Wolfgang, *The Racial State: Germany 1933-1945*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

CARBONELL I CORTÉS, Ovidi, *Traducir al otro. Traducción, exotismo, poscolonialismo*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1997.

CARO BAROJA, Julio, *Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea*, t. II y III, Madrid, Istmo, 1978a.

—, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 1978b.

—, *Los Moriscos del Reino de Granada*, Madrid, Istmo, 1985.

—, *Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea*, t. I, Madrid, Istmo, 1986.

—, *Razas, pueblos y linajes*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990.

CARRETE PARRONDO, Carlos, *El judaísmo español y la Inquisición*, Madrid, Mapfre, 1992.

CASAS, Bartolomé de las, *Brevísima relación de la destruición de las Indias* (1552), André Saint-Lu (ed.), Madrid, Cátedra, 1999.

Kort relaas van de verwoesting van de West-Indische landen, Hans Magnus Enzensberger (pról.), Ámsterdam, Arbeiderspers, 1969.

CASHMORE, E. Ellis, *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, Londres, Routledge, 2.ª ed., 1988 (1.ª ed., 1984).

CASTRO, Américo, *Cervantes y los casticismos españoles*, Madrid, Alianza, 1974.

—, *La realidad histórica de España*, México, Porrúa, 1987.

CERVANTES, Miguel de, *Novelas ejemplares*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997.

—, *Don Quijote de La Mancha*, ed. del Instituto Cervantes, Francisco Rico (dir.), Barcelona, Instituto Cervantes / Crítica, 1998.

CHALK, Frank, «Redefining Genocide», en George J. Andreopoulos (ed.), *Genocide: Conceptual and Historical Dimensions*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1994, pp. 47-63.

CHARNY, Israel W., «Toward a Generic Definition of Genocide», en George J. Andreopoulos (ed.), *Genocide: Conceptual and Historical Dimensions*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1994, pp. 64-94.

CHAUNU, Pierre, «Las Casas et la première crise structurelle de la colonisation espagnole (1515-1523)», *Revue Historique*, 87e Année, t. CCXXIX, 1963, pp. 59-73.

CIERVA, Ricardo de la, *El Tercer Templo. Qué es el sionismo en la historia de Israel*, Barcelona, Planeta, 1992.

—, *Historia total de España. Del hombre de Altamira al Rey Juan Carlos*, Madridejos (Toledo), Fénix, 2001.

CLIFFORD, James y MARCUS, George E., *Writing Culture. The poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley / Los Ángeles / Londres, University of California Press, 1986.

COLÓN, Cristóbal, *Diario de a bordo*, Luis Arranz Márquez (ed.), Madrid, Dastin, 2000.

CONTE, Édouard, «Épouser un héros mort. "Pureté de sang" et mariages posthumes dans le Reich nazi», *Terrain 31: Un corps pur*, septiembre de 1998, pp. 13-28.

—, y ESSNER, Cornelia, *La quête de la race. Une anthropologie du nazisme*, París, Hachette, 1995.

CONTRERAS CONTRERAS, Jaime, «Historiografía anglosajona e historia de España: percepción de judíos y conversos», en Pere Joan i Tous y Heike Nottebaum (eds.), *El olivo y la espada. Estudios sobre el antisemitismo en España (siglos XVI-XX)*, Tubinga, Niemeyer, 2003, pp. 255-267.

COOK, Noble David, *Born to die. Disease and New World Conquest, 1492-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

COROMINAS, Joan, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, t. II, Berna, Francke, 1954.

CORTÉS PEÑA, Antonio Luis, «Mudéjares y moriscos granadinos, una visión dialéctica tolerancia-intolerancia», en Manuel Barrios Aguilera y Bernard Vincent (eds.), *Granada 1492-1992. Del Reino de Granada al futuro del Mundo Mediterráneo*, Granada, Universidad de Granada / Diputación Provincial de Granada, 1995, pp. 97-113.

CRAPANZANO, Vincent, «Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description», en James Clifford y George E. Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley / Los Ángeles / Londres, University of California Press, 1986, pp. 51-76.

CRONIN, Michael, *Across the Lines: Travel, Language, Translation*, Cork University Press, 2000.

—, *Translation and Globalization*, Londres / Nueva York, Routledge, 2003.

CROS, Edmond, «1492-1992: reflexiones sobre el discurso identitario», en Manuel Barrios Aguilera y Bernard Vincent (eds.), *Granada 1492-1992. Del Reino de Granada al futuro del Mundo Mediterráneo*, Granada, Universidad de Granada-Diputación Provincial de Granada, 1995, pp. 77-95.

DETIENNE, Marcel, *Comparer l'incomparable*, París, Seuil, 2000.

DIRKS, Nicholas B., «The invention of caste: civil society in colonial India», *Social Analysis*, 25, 1989, pp. 42-52.

—, «Introduction: Colonialism and Culture» en Nicholas B. Dirks (ed.), *Colonialism and Culture*, The University of Michigan Press, 1992, pp. 1-25.

— (ed.), *Colonialism and Culture*, The University of Michigan Press, 1992.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, «El problema judío», *Historia 16*, número especial 10.° aniversario, 1986, pp. 29-37.

—, *Los judeoconversos en España y América*, Madrid, Istmo, 1988.

—, «Las "tres culturas" en la historia de España», en VV.AA., *España. Reflexiones sobre el ser de España*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1997, pp. 171-193.

—, «Los orígenes de la Inquisición», *El País*, 16 de diciembre de 1999, pp. 17-18.

—, y VINCENT, Bernard, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Revista de Occidente, 1978.

DOUGLAS, Mary, *Reinheid en gevaar* (*Purity and danger*, 1966), Utrecht / Antwerpen, Het Spectrum, 1976a.

—, *Wereldbeelden* (*Natural Symbols*, 1970), Utrecht / Antwerpen, Het Spectrum, 1976b.

DUVERGER, Christian, *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)* (*La conversion des Indiens de Nouvelle-Espagne*, 1987), trad. de María Dolores de la Peña, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

ELORZA, Antonio, «La Inquisición y el pensamiento ilustrado», *Historia 16*, número especial 10.° aniversario, 1986, pp. 81-92.

EPALZA, Míkel de, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1994.

ESCUDERO, José Antonio, «Netanyahu y la Inquisición», *El País*, 19 de enero de 2000, p. 14.

ESTEVA FABREGAT, Claudio, *El mestizaje en Iberoamérica*, Madrid / México, Alhambra, 1988.

FANJUL GARCÍA, Serafín, *Al-Andalus contra España*, Madrid, Siglo XXI de España, 2001.

FAYE, Jean-Pierre, *Langages totalitaires*, París, Hermann, 1972.

FEIN, Helen, «Genocide, Terror, Life Integrity, and War Crimes: The Case for Discrimination», en George J. Andreopoulos (ed.), *Genocide: Conceptual and Historical Dimensions*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1994, pp. 95-107.

FERNÁNDEZ Y FERNÁNDEZ DE RETANA, Luis, *Historia de España*, Menéndez Pidal (ed.), t. XIX, libro I, Madrid, Espasa-Calpe, 1966.

FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, José A., *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.

FINKELSTEIN, Norman G. y BIRN, Ruth Bettina, *Een volk staat terecht* (*A Nation on Trial: The Goldhagen Thesis and Historical Truth*, 1998), Ámsterdam, Balans, 1998.

FORTEZA, Miquel, *Els descendents dels jueus conversos de Mallorca*, Palma de Mallorca, Moll, 1972.

FRIEDLÄNDER, Saul, *Nazi-Germany and the Jews, vol. 1: The Years of Persecution*, Nueva York, Harper Collins 1997.
L'Allemagne nazie et les Juifs. 1. Les années de persécution 1933-1939, trad. de Marie-France de Paloméra, París, Seuil, 1997.
Nazi-Duitsland en de joden, deel 1: de jaren van vervolging 1933-1939, Utrecht, Het Spectrum, 1998.

—, *Quand vient le souvenir...* París, Seuil, 1978.
When Memory Comes, Nueva York, Farrar, Straus, Giroux, 1978.
Herinneringen..., Utrecht, Het Spectrum, 1999.
Cuando llega el recuerdo..., Seminario Rabínico Latinoamericano, Argentina, s.f.

FRIEDMAN, Jerome, «Jewish Conversion, the Spanish Pure Blood Laws and Reformation: A Revisionist View of Racial and Religious Antisemitism», *The Sixteenth Century Journal*, vol. XVIII, 1, 1987, pp. 3-29.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo y MORENO MARTÍNEZ, Doris, *Inquisición. Historia crítica*, Madrid, Temas de Hoy, 2000.

GARCÍA MORENTE, Manuel, *Ideas para una filosofía de la Historia de España*, Madrid, Universidad de Madrid, 1943.

GARZA, Federico, *Quemando mariposas. Sodomía e imperio en Andalucía y México siglos XVI-XVII* (*Vir; Perceptions of Manliness in Andalucía and México, 1561-1699*, 2000), trad. de Lluís Salvador Graño, Barcelona, Laertes, 2002.

GIRARD, René, *La violencia y lo sagrado* (*La violence et le sacré*, 1972), trad. de Joaquín Jordá, 2.ª ed., Barcelona, Anagrama, 1995.

GOLDHAGEN, Daniel Jonah, *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el holocausto* (*Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, 1996), trad. de Jordi Fibla, Madrid, Taurus, 1997.

GÓMEZ-MENOR, José-Carlos, «Linaje judío de escritores religiosos y místicos españoles del siglo XVI», en Ángel Alcalá (ed.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, Ámbito, 1995, pp. 587-600.

GONZÁLEZ, Isidro, *El retorno de los judíos*, Madrid, Nerea, 1991.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Alberto, *Hornachos, enclave morisco. Peculiaridades de una población distinta*, Mérida, Asamblea de Extremadura, 1990.

GRACIA GUILLÉN, Diego, «Judaísmo, medicina y mentalidad inquisitorial en la España del siglo XVI», en Ángel Alcalá (ed.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 328-352.

GRIMM, Jacob y Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, Verlag Von S. Hirzel, 1873.

GUTIÉRREZ NIETO, Juan Ignacio, «La estructura castizo-esta-

mental de la sociedad castellana del siglo XVI», *Hispania* 125, 1973, pp. 519-563.

GUTWIRTH, Eleazar, «Reacciones ante la expulsión: del siglo XV al XVIII», en Ángel Alcalá (ed.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, Ámbito, 1995, pp. 195-217.

HAFFNER, Sebastian, *Kanttekeningen bij Hitler* (*Anmerkungen zu Hitler*, 1978), Ámsterdam, H. J. W. Becht, 1978.

—, *Het verhaal van een Duitser, 1914-1933 (Geschichte eines Deutschen - Die Erinnerungen 1914-1933)*, Ámsterdam, Mets & Schilt, 2000.
Historia de un alemán: memorias 1914-1933, Barcelona, Destino, 2001.

HANKE, Lewis, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, México, Sep/Setentas, 1974 (1.ª ed., 1958).

—, *El Papa Paulo III y los indios de América*, México DF, Fundice/Jus, 1992 (1.ª ed., 1937).

HERA, Alberto de la, *Los derechos espirituales y temporales de los naturales del Nuevo Mundo*, México, Fundice/Jus, 1992 (1.ª ed., 1956).

HERBRECHTER, Stefan (ed.), *Cultural Studies. Interdisciplinarity and Translation*, Ámsterdam / Nueva York, Rodopi, 2002.

HERMANS, Theo, *The Manipulation of Literature. Studies in Literary Translation*, Londres / Sidney, Croom Helm, 1985.

—, *Crosscultural Transgressions. Research Models in Translation Studies II: Historical and Ideological Issues*, Manchester, St. Jerome Publishing, 2002.

HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario, *La Monarquía española y América. Un destino histórico común*, Madrid, Rialp, 1990.

HERRERO, Javier, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Alianza, 1988.

HERZFELD, Michael, «The unspeakable in Pursuit of the Ineffable: Representations of Untranslatability in Ethnographic Discourse», en Paula G. Rubel y Abraham Rosman, *Translating cultures. Perspectives on translation and anthropology*, Oxford/Nueva York, Berg, 2003, pp. 109-134.

HERZL, Theodor, *L'État des Juifs* (*Der Judenstaat*, 1896), nueva traducción del alemán y notas de Claude Klein, París, La Découverte, 1990.

HILBERG, Raul, *La destruction des Juifs d'Europe* (*The Des-*

truction of the European Jews, 1985), 2 t., París, Gallimard, 1988.
La destrucción de los judíos europeos, Madrid, Akal, 2005.
—, *Daders, slachtoffers, omstanders. De Joodse catastrofe 1933-1945* (*Perpetrators Victims Bystanders: the Jewish Catastrophe, 1933-1945*, 1992), Haarlem, H. J. W. Becht, 1993.
—, *La politique de la mémoire* (*The Politics of Memory. Experiences of a Holocaust Researcher*, 1994), París, Gallimard, 1996.
—, *Holocauste: les sources de l'histoire* (*Sources of Holocaust Research*, 2001), París, Gallimard, 2001.
HINTON, Alexander Laban, «Why did the Nazis kill? Anthropology, Genocide, and the Goldhagen Controversy», *Anthropology Today*, 14 (3), 1998, pp. 9-15.
—, «The Dark Side of Modernity: Toward an Anthropology of Genocide», en Alexander Laban Hinton (ed.), *Annihilating Difference. The Anthropology of Genocide*, Berkeley / Londres, University of California Press, 2002, pp. 1-40.
HITLER, Adolf, *Mein Kampf*, Múnich, Zentralverlag der NSDAP, 1942 (Erster Band: Eine Abrechnung, 1925. Zweiter Band: Die nationalsozialistische Bewegung, 1927).
Mi lucha, trad. directa del alemán, Barcelona, Araluce, 1935.
Mi lucha, facsímil de la primera edición editada en castellano por el Partido Nazi de Múnich y repartida, desde Ávila, en la España llamada Nacional, Ávila, Epidauro, 1937.
My Struggle, en http://freedom.orlingrabbe.com/lfetimes/mein kampf, fecha de consulta: 28-12-2003, reproducción electrónica de la traducción en inglés a cargo de James Murphy de 1939.
Mein Kampf (traducción inglesa, 1943), en http://abbc.com/historia/hitler/mkampf/eng/ index.htm, fecha de consulta: 5-12-2003.
Mon combat, en http://abbc.com/historia/hitler/mkampf/fra, fecha de consulta: 5-12-2003.
—, *Las conversaciones privadas de Hitler*, introducción de Hugh Trevor-Roper, Barcelona, Crítica, 2004.
HOCHSCHILD, Adam, *De geest van Koning Leopold II en de plundering van de Congo*, (*King Leopold's Ghost. A story of Greed, Terror and Heroism in Colonial Africa*, 1998), trad. de J. W. Bos, Ámsterdam, Meulenhoff, 1998.
HÖSS, Rudolf, *Commandant van Auschwitz. Zelfportret van een beul* (*Kommandant in Auschwitz, autobiographische*

Aufzeichnungen von Rudolf Höss, 1958), trad. de W. Wielek-Berg, Ámsterdam / Bruselas, Elsevier, 1980.

HOVANNISIAN, Richard G., «Etiology and Sequelae of the Armenian Genocide», en George J. Andreopoulos (ed.), *Genocide: Conceptual and Historical Dimensions*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1994, pp. 111-140.

JIMÉNEZ LOZANO, José, «Prólogo: La *Historia de la Inquisición en España*, de J. A. Llorente», en Juan Antonio Llorente, *Historia crítica de la Inquisición española*, 4 t., Madrid, Hiperión, 1981, t. I, pp. vii-xxxvii.

—, «Supervivencia de cultemas islamo-hebraicos en la sociedad española o el fracaso histórico de la Inquisición», en Ángel Alcalá (ed.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 353-370.

—, *Sobre judíos, moriscos y conversos. Convivencia y ruptura de las tres castas*, Valladolid, Ámbito, 2002.

—, MARTÍNEZ, Felicísimo, MATE, Reyes y MAYORGA, Juan, *Religión y tolerancia: En torno a Natán el Sabio de G. E. Lessing*, Barcelona, Anthropos, 2003.

JIMENO SALVATIERRA, Pilar, *Rituales de identidad revitalizados*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2002.

JOAN I TOUS, Pere y NOTTEBAUM, Heike (eds.), *El olivo y la espada. Estudios sobre el antisemitismo en España (siglos XVI-XX)*, Tubinga, Niemeyer Verlag, 2003.

JONG, Loe de, «Nederland in de Tweede Wereldoorlog», *Algemene Geschiedenis der Nederlanden*, Deel XII (1914-1945), 1958, pp. 376-507.

—, «Heeft Felix Kersten het Nederlandse volk gered?», en A. H. Paape (ed.), *Studies over Nederland in oorlogstijd*, vol. I, 's Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1972, pp. 301-370.

KAMEN, Henry, *Spain in the later Seventeenth Century (1665-1700)*, Londres / Nueva York, Longman, 1980.

—, *Inquisition and Society in Spain: in the XVI and XVII centuries*, Frome / Londres, Butler & Tanner, 1985.

—, «Limpieza and the ghost of Américo Castro: racism as a tool of literary analysis», *Hispanic Review*, University of Pennsylvania, Winter 1996, vol. 64 (1), pp. 19-29.

—, *La Inquisición española. Una revisión histórica* (*The Spanish Inquisition. An Historical Revision*, 1997), trad. de María Morrás Ruiz-Falcó, Barcelona, Crítica, 1999; Barcelona, Círculo de Lectores, 2002.

—, *Spain's Road to Empire. The Making of a World Power, 1492-1763*, Londres, Penguin Books, 2002.

KATAN, David, «Mediating the point of refraction and playing with the perlocutionary effect: a translator's choice?», en Stefan Herbrechter (ed.), *Cultural Studies, Interdisciplinarity and Translation*, Ámsterdam / Nueva York, Rodopi, 2002, pp. 177-195.

KERSHAW, Ian, *Qu'est-ce que le nazisme? Problèmes et perspectives d'interprétation* (*The Nazi Dictatorship. Problems and Perspectives of Interpretation*, 1985, 1989, 1993), trad. de Jacqueline Carnaud, París, Gallimard, 1997.

KERSTEN, Felix, *Yo fui confidente de Himmler (Samtal med Himmler)*, trad. de Frans Vives, Barcelona, José Janés, 1947.

—, *Klerk en beul. Himmler van nabij*, Ámsterdam, Meulenhoff, 1948.

—, *Yo fui confidente de Himmler / Memorias (Samtal med Himmler / Memorien)*, trad. de Frans Vives / Juan G. de Luaces), Barcelona, G. P., 1967

KLEMPERER, Victor, *LTI Notizbuch eines Philologen*, Berlín, Aufbau-Verlag, 1947.

LTI, la langue du III^e Reich. Carnets d'un philologue, trad. de Élisabeth Guillot, París, Albin Michel (collection Agora), 1996.

LTI. De taal van het Derde Rijk, Ámsterdam / Antwerpen, Atlas, 2000.

LTI-Apuntes de un filólogo, trad. de Adan Kovacsics y revisión de Marta Hernández, Barcelona, Minúscula, 2001; Barcelona, Círculo de Lectores, 2005.

—, *Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten. Tagebücher 1933-1945*, 2 t., Berlín, Aufbau Verlag GmbH, 1995.

Tot het bittere einde. Dagboek 1933-1945, 2 t., trad. de W. Hansen, Ámsterdam / Amberes, Atlas, 1997.

Quiero dar testimonio hasta el final. Diarios 1933-1945, 2 t., trad. de Carmen Gauger, Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 2003.

—, *So sitze ich denn zwischen allen Stuhlen. Tagebücher 1945-1959*, Berlín, Aufbau Verlag GmbH, 1999.

Tussen de wal en het schip. Dagboek 1945-1950; *Dagboek* 1951-1959, 2 t., Ámsterdam, Atlas, 2002.

KRAUT, Alan M., *Silent Travelers. Germs, Genes, and the Immigrant Menace*, Baltimore / Londres, The Johns Hopkins University Press, 1994.

KRIEGEL, Maurice, «El Edicto de Expulsión: motivos, fines, contexto», en Ángel Alcalá, *Judíos. Sefarditas. Conversos. La ex-*

pulsión de 1492 y sus consecuencias, Valladolid, Ámbito, 1995, pp. 134-149.

KUPER, Leo, *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century*, New Haven / Londres, Yale University Press, 1981.

LADERO QUESADA, Miguel-Ángel, «España: reinos y señoríos medievales (siglos XI a XIV)», en VV.AA., *España. Reflexiones sobre el ser de España*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1997, pp. 5-129.

LAMY, Laurent, «De la traduction comme vecteur clandestin de la rédemption: Franz Rosenzweig ou l'utopie messianique en l'absence de Dieu», *TTR (Traduction, Terminologie, Rédaction)*, vol. XVI, n.° 1, 1.er semestre 2003, pp. 185-214.

LAPEYRE, Henri, *Géographie de l'Espagne morisque*, S.E.V.P.E.N., 1959.

Geografía de la España morisca, trad. de Luis C. Rodríguez García, Valencia, Diputación Provincial de Valencia, 1986.

LARRA, Mariano José de, *Las palabras. Artículos y ensayos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982.

LATOUR, Bruno, *Les microbes: Guerre et paix, suivi de Irréductions*, París, Métaillié, 1984.

LAUB, Eva, «El mundo de los chuetas mallorquines», en Joan Prat, Ubaldo Martínez, Jesús Contreras e Isidoro Moreno (eds.), *Antropología de los Pueblos de España*, Madrid, Taurus, 1991, pp. 677-688.

LEA, Henry C., *Historia de la Inquisición española*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983.

LEBLON, Bernard, *Los gitanos de España. El precio y el valor de la diferencia* (*Les Gitans d'Espagne* 1985), trad. de Irene Agoff, Barcelona, Gedisa, 1993.

LEFEVERE, André, «Why waste our time on rewrites? The Trouble with Interpretation and the Role of Rewriting in an Alternative Paradigm», en Theo Hermans (ed.), *The Manipulation of Literature*, Londres / Sidney, Croom Helm, 1985, pp. 215-243.

LENDVAI, Paul, *L'antisémitisme sans juifs* (*Anti-Semitism without Jews*, 1971), trad. de Jeanine Rovet, París, Fayard, 1971.

LEVI, Primo, *Los hundidos y los salvados* (*I sommersi e i salvati*, 1986), trad. de Pilar Gómez Védate, Barcelona, Muchnik, 2000; Barcelona, Círculo de Lectores, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes Trópicos* (*Tristes Tropiques*, 1955), trad. de Noelia Bastard, Barcelona, Paidós, 1988.

LEVY, Bernard-Henri, *La pureté dangereuse*, París, Grasset, 1994.

LEWIS, Brenda Ralph, *Het verhaal van de Hitlerjugend 1933-1945* (*Hitler Youth, The Hitlerjugend in War and Peace 1933-1945*, 2000), Aartselaar, Deltas, 2002.

LEWY, Guenter, *La persécution des Tsiganes par les Nazis* (*The Nazi Persecution of the Gypsies*, 2000), París, Les Belles Lettres, 2003.

LIFTON, Robert Jay, *Nazi-dokters. De psychologie van de rassenmoord in het Derde Rijk*, (*The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*, 1986), Utrecht, Bruna en Zoon, 1987.

LINARES MAZA, Antonio, *Bartolomé de las Casas. Un andaluz en el Nuevo Mundo*, Málaga, Argural, 1993.

LISBONA, José Antonio, *Retorno a Sefarad. La política de España hacia sus judíos en el siglo* XX, Barcelona, Riopiedras, 1993.

LLORENTE, Juan Antonio, *Historia crítica de la Inquisición en España*, 4 t., Madrid, Hiperión, 1981.

LÓPEZ ALCALÁ, Samuel, *La Historia, la traducción y el control del pasado*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2001.

LÓPEZ DE ABIADA, José Manuel, «La mirada del otro. Notas sobre la primera traducción alemana de la *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*», *Parallèles*, n.° 18, 1996, pp. 173-182.

LÓPEZ GARCÍA, Dámaso, *Teorías de la traducción: antología de textos*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996.

LUTERO, Martín, «Misiva sobre el arte de traducir» (1530), en Dámaso López García (comp.), *Teorías de la traducción: antología de textos*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, pp. 51-65.

MACGAFFEY, Wyatt, «Structural Impediments to Translation in Art», en Paula G. Rubel y Abraham Rosman, *Translating cultures. Perspectives on translation and anthropology*, Oxford / Nueva York, Berg, 2003, pp. 249-267.

MACÍAS KAPÓN, Uriel, MORENO KOCH, Yolanda e IZQUIERDO BENITO, Ricardo, *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.

MAEZTU, Ramiro de, *Defensa de la hispanidad*, Padre Las Casas (Chile), Editorial San Francisco, 1936.

MAGNARELLA, Paul J., «Recent Developments in the International Law of Genocide. An Anthropological Perspective on the International Criminal Tribunal for Rwanda», en Alexander Laban Hinton (ed.), *Annihilating Difference. The Anthropo-*

logy of Genocide, Berkeley / Londres, University of California Press, 2002, pp. 310-322.

MARAVALL, José Antonio, *Estudios de Historia del Pensamiento Español* (Serie Primera. Edad Media), Madrid, Cultura Hispánica, 1983.

—, *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1984.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, *Personajes y temas del Quijote*, Madrid, Taurus, 1975.

—, *El problema morisco (Desde otras laderas)*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1998.

MARQUINA, Antonio y OSPINA, Gloria Inés, *España y los judíos en el siglo XX*, Madrid, Espasa-Calpe, 1987.

MARTÍ GILABERT, Francisco, *La abolición de la Inquisición en España*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1975.

MARTÍN RUANO, M. Rosario, *El (des)orden de los discursos: la traducción de lo políticamente correcto*, Granada, Comares, 2003.

MASER, Werner, *Adolf Hitlers Mein Kampf. Geschiedenis, fragmenten, commentaren* (*Adolf Hitlers Mein Kampf, Geschichte - Auszüge - Kommentare*, 1966), Soesterberg, Uitgeverij Aspekt, 1998.

—, *Hermann Göring. Een politieke carrière* (*Hermann Göring, Hitlers janusköpfiger Paladin. Die politische Biographie*, 2000), Soesterberg, Aspekt, 2002.

MATE, Reyes, *Por los campos de exterminio*, Barcelona, Anthropos, 2003.

MAC LEWIN, Carroll, «The Holocaust: Anthropological Possibilities and the Dilemma of Representation», *American Anthropologist*, 94 (1), 1992, pp. 161-166.

MEILLASSOUX, Claude, «Y a-t-il des castes aux Indes?», *Cahiers Internationaux de Sociologie* 54, 1973, pp. 5-23.

MEJÍAS-LÓPEZ, William, «Hernán Cortés y su intolerancia hacia la religión azteca en el contexto de la situación de los conversos y moriscos», *Bulletin Hispanique* 95 (2), 1993, pp. 623-646.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles (Erasmistas y protestantes. Sectas místicas. Judaizantes y moriscos. Artes mágicas)*, México, Porrúa, 1995.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, *El Padre Las Casas: su doble personalidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1963.

— (ed.), *Historia de España*, t. XIX, l. I, Madrid, Espasa-Calpe, 1966.

MOLINIÉ, Antoinette (ed.), *Le Corps de Dieu en Fêtes*, París, Cerf, 1996.

MONSALVO ANTÓN, José M., *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, Siglo XXI de España, 1985.

MORALES FOLGUERA, José Miguel, *La construcción de la utopía. El proyecto de Felipe II (1556-1598) para Hispanoamérica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

MÖRNER, Magnus, *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*, México, Sep / Setentas, 1974.

—, *La Corona Española y los foráneos en los pueblos de indios en América*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1999.

NETANYAHU, Benzion, «¿Motivos o pretextos? La razón de la Inquisición», en Ángel Alcalá (ed.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 23-44.

—, «Una visión española de la historia judía en España: Sánchez Albornoz», en Ángel Alcalá (ed.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, Ámbito, 1995, pp. 89-121.

—, *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV* (*The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, 1995), trad. de Ángel Alcalá y Ciriaco Morón, Barcelona, Crítica, 1999.

NIRANJANA, Tejaswini, *Siting Translation. History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*, Berkeley / Los Ángeles / Oxford, University of California Press, 1992.

PARKER, Geoffrey, *La gran estrategia de Felipe II* (*The world is not enough. The grand strategy of Philip II*, 1998), trad. de José Luis Gil Aristu, Madrid, Alianza, 1999.

PAYNE, Stanley G., *El catolicismo español* (*Spanish Catholicism*, 1984), trad. de P. Elías, Barcelona, Planeta, 1984.

—, *The Franco Regime*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1987.

PERCEVAL, José M., «¿Qué hacer con los niños moriscos?», *Historia 16*, año XIV, n.° 157, 1989, pp. 133-136.

—, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997.

PÉREZ, Joseph, *Historia de España* (*Histoire de l'Espagne*, 1996), trad. de Juan Antonio Vivanco, Magda Mirabet, Mari Carmen Doñate, Barcelona, Crítica, 2000.

—, *Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos de España*, Barcelona, Crítica, 2001.

PFEIFER, Wolfgang, *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, 2.ª ed., Berlín, Akademie Verlag, 1993.

PITT-RIVERS, Julian, «On the Word "Caste"», en Thomas O. Beidelman, (ed.), *The Translation of Culture. Essays to E. E. Evans-Pritchard,* Londres, Tavistock Publications, 1973 (1.ª ed., 1971), pp. 231-256.

PLANT, Richard, *De roze driehoek. De nazi-vervolging van homoseksuelen* (*The pink triangle: the nazi war against homosexuals*, 1986), Utrecht / Amberes, Veen, 1987.

POLIAKOV, Léon, *Bréviaire de la haine. Le IIIe Reich et les Juifs*, París, Calmann-Lévy / Presses Pocket, 1951.

—, *Le mythe aryen*, París, Calmann-Lévy / Presses Pocket, 1994.

POUTIGNAT, Philippe y STREIFF-FENART, Jocelyne, *Théories de l'ethnicité. Suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières (Fredrik Barth)*, París, PUF, 1995.

POWELL, Philip W., *Árbol de odio. La Leyenda Negra y sus consecuencias en las relaciones entre Estados Unidos y el Mundo Hispánico* (*Tree of Hate. Propaganda & Prejudices Affecting US Relations with the Hispanic World*, 1971), trad. de Carlos Sáinz de Tejada, Madrid, Iris de Paz, 1991.

PULIDO, Ángel, *Españoles sin patria y la raza sefardí* (1.ª ed., 1905), Granada, Universidad de Granada, 1993.

PYM, Anthony, *Method in Translation History*, Manchester, St. Jerome, 1998.

QUIGLEY, Declan, *The Interpretation of Caste*, Oxford University Press, 1993.

RAUSCHNING, Hermann, *Hitler me dijo... Confidencias del Führer sobre sus planes de dominio del mundo* (*Gespräche mit Hitler*, 1940), trad. de V. Fernández Asís, Madrid, Atlas, 1946.

REDONDO, Agustín (ed.), *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVe-XVIIe siècles)*, París, Publications de la Sorbonne, 1983.

REHRMANN, Norbert, «Los sefardíes como "anexo" de la hispanidad: Ernesto Giménez Caballero y *La Gaceta Literaria*», en Mechthild Albert (ed.), *Vencer no es convencer. Literatura e ideología del fascismo español*, Frankfurt am Main / Madrid, Vervuert / Iberoamericana, 1998, pp. 51-74.

REVAH, I., «La controverse sur les statuts de pureté de sang», *Bulletin Hispanique*, LXXIII, 1971, pp. 263-306.

RODRÍGUEZ, Pedro, *El Catecismo Romano ante Felipe II y la Inquisición española*, Madrid, Rialp, 1998.

ROSEMAN, Mark, *La villa, el lago, la reunión: la conferencia de Wannsee y la «solución final»* (*The Villa, the Lake, the Meeting. Wannsee and the Final Solution*, 2002), trad. de Claudio Molinari, Barcelona, RBA, 2002.

ROSMAN, Abraham y RUBEL, Paula G., «Are Kinship Terminologies and Kinship Concepts Translatable?», en Paula G. Rubel y Abraham Rosman (eds.), *Translating cultures. Perspectives on translation and anthropology*, Oxford / Nueva York, Berg, 2003, pp. 269-283.

ROTH, Cecil, *La Inquisición española* (*The Spanish Inquisition*, 1937), trad. de R. García Cárcel, Barcelona, Martínez Roca, 1989.

ROTHER, Bernd, «España y los judíos: de los albores del siglo XX a la guerra civil», en Uriel Macías Kapón, Yolanda Moreno Koch y Ricardo Izquierdo Benito (eds.), *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 153-172.

RUBEL, Paula G. y ROSMAN, Abraham, «Introduction: Translation and Anthropology», en Paula G. Rubel y Abraham Rosman (eds.), *Translating cultures. Perspectives on translation and anthropology*, Oxford / Nueva York, Berg, 2003, pp. 1-22.

RUBIN, Miri, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

RUIZ LAGOS, Manuel, «Estudio», en Gaspar Aguilar, *Expulsión de los moros de España*, Sevilla, Guadalmena, 1999, pp. 9-114.

SAID, Edward W., *Orientalism*, Nueva York, Vintage-Random, 1978.

Orientalismo, trad. de María Luisa Fuentes, Barcelona, Debate, 2002.

SAINT-LU, André, *Las Casas indigéniste. Études sur la vie et l'oeuvre du défenseur des Indiens*, París, L'Harmattan, 1982.

SALA ROSE, Rosa, *Diccionario crítico de mitos y símbolos del nazismo*, Barcelona, El Acantilado, 2003; Barcelona, Círculo de Lectores, 2005.

SALER, Benson, «The Ethnographer as Pontifex», en Paula G. Rubel y Abraham Rosman (eds.), *Translating cultures. Perspectives on translation and anthropology*, Oxford / Nueva York, Berg, 2003, pp. 197-212.

SALINAS, David, *España, los sefarditas y el Tercer Reich (1939-1945): la labor de diplomáticos contra el genocidio nazi*, Va-

lladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Valladolid, 1997.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio, *Orígenes de la nación española* (1972), t. I, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 2003.

—, *Mi testamento histórico-político*, Barcelona, Planeta, 1975.

—, *España, un enigma histórico*, 2 t., Barcelona, Edhasa, 1985 (1.ª ed., 1956).

SAX, Boria, *Animals in the Third Reich. Pets, Scapegoats, and the Holocaust*, Londres / Nueva York, Continuum, 2000.

SCHMIDT, Benjamin, *Innocence abroad: the Dutch imagination and the New World, 1570-1670*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

SCHWARTZ, Stuart B. (ed.), *Implicit understandings: observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the early modern era*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

SEGEV, Tom, *Le septième million* (*Ha-milyon ha-shevii*, 1991), París, Liana Levi, 1993.

SERRANO SÚÑER, Ramón, «Política de España. Amistad y Resistencia con Alemania durante la Segunda Guerra Mundial», en Stanley G. Payne y Delia Contreras (eds.), *España y la Segunda Guerra Mundial*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 37-54.

SEWARD, Desmond, *Los monjes de la guerra. Historia de las órdenes militares* (*Monks of War*, 1972), trad. de Sergio Bulat, Barcelona, Edhasa, 2004.

SICROFF, Albert A., *Los estatutos de limpieza de sangre* (*Les controverses des statuts de "pureté de sang" en Espagne du XVe au XVIIe siècle*, 1960), trad. de Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 1985.

SILVERSTEIN, Michael, «Translation, Transduction, Transformation: Skating "Glossando" on Thin Semiotic Ice», en Paula G. Rubel y Abraham Rosman (eds.), *Translating cultures. Perspectives on translation and anthropology*, Oxford / Nueva York, Berg, 2003, pp. 75-105.

STALLAERT, Christiane, *Etnogénesis y etnicidad en España. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo* (*Etnisch nationalisme in Spanje. De historisch-antropologische grens tussen christenen en Moren*, 1996), Barcelona, Anthropos / Proyecto A, 1998.

—, «La cuestión conversa y la limpieza de sangre a la luz de las

conceptualizaciones antropológicas actuales sobre la etnicidad», en Pere Joan i Tous y Heike Nottebaum (eds.), *El olivo y la espada. Estudios sobre el antisemitismo en España (siglos XVI-XX)*, Tubinga, Niemeyer Verlag, 2003, pp. 1-27.

—, «*Perpetuum mobile*». *Entre la balcanización y la aldea global*, Barcelona, Anthropos, 2004.

STEINER, George, *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Londres / Nueva York / Toronto, Oxford University Press, 1975. *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, trad. de Adolfo Castañón, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

STOLCKE, Verena, *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial* (*Marriage, Class and Colour in Nineteenth Century Cuba*, 1974), trad. de Ana Sánchez, Madrid, Alianza, 1992.

STURGE, Kate, «Translation Strategies in Ethnography», *The Translator*, vol. 3, núm. 1, 1997, pp. 21-38.

—, «A danger and a veiled attack. Translating into Nazi Germany», en Jean Boase-Beier y Michael Holman (eds.), *The Practices of Literary Translation. Constraints and Creativity*, Manchester, St. Jerome, 1999a, pp. 135-146.

—, «Comment on Translation in the Nazi Literary Journal *Bücherkunde*», en Jeroen Vandaele Jeroen (ed.), *Translation and the «Re»Location of Meaning. Selected Papers of the CETRA Research Seminars in Translation Studies 1994-1996*, Lovaina, CETRA, 1999b, pp. 117-131.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis, *Judíos españoles en la Edad Media*, Madrid, Rialp, 1988.

—, «La salida de los judíos», en Julio Valdeón Baruque (ed.), *Isabel la Católica y la política*, Valladolid, Ámbito / Instituto Universitario de Historia de Simancas, 2001, pp. 85-90.

SUTTON, Philip C., «A Translator's Dilemma», en Karl Simms (ed.), *Translating Sensitive Texts: Linguistics Aspects*, Ámsterdam / Atlanta, Rodopi, 1997, pp. 67-75.

TAGUIEFF, Pierre-André, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, París, La Découverte, 1987.

TODOROV, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo Veintiuno Editores Argentina, 2003.

TOFT, Evelyn, «La ascendencia judía de Juan de la Cruz: huellas en su biografía y sus escritos», en Ángel Alcalá (ed.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, Ámbito, 1995, pp. 601-608.

TOTTEN, Samuel, PARSONS, William S. y HITCHCOCK, Robert K., «Confronting Genocide and Ethnocide of Indigenous Peoples», en Alexander Laban Hinton (ed.), *Annihilating Difference. The Anthropology of Genocide*, Berkeley/Londres, University of California Press, 2002, pp. 54-91.

TRAVERSO, Enzo, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, (*L'histoire déchirée*, 1997), trad. de David Chiner, Barcelona, Herder, 2001.

—, *La violencia nazi. Una genealogía europea* (*La violence nazie. Une généalogie européenne*, 2002), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

TUÑÓN DE LARA, Manuel (dir.), *Historia de España. Tomo VI: América hispánica (1492-1898)*, Barcelona, Labor, 1983.

— (dir.), *Historia de España. Tomo V: La frustración de un imperio (1476-1714)*, Barcelona, Labor, 1984.

—, VALDEÓN BARUQUE, Julio y DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, *Historia de España*, Barcelona, Labor, 1991.

TYMOCZKO, Maria, *Translation in a Postcolonial Context*, Manchester, St. Jerome, 1999.

UNAMUNO, Miguel de, *En torno al casticismo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

L'essence de l'Espagne, trad. de Marcel Bataillon, París, Gallimard, 1967.

VALDEÓN BARUQUE, Julio, «Motivaciones socioeconómicas de las fricciones entre viejocristianos, judíos y conversos», en Ángel Alcalá (ed.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, Ámbito, 1995, pp. 69-88.

— (ed.), *Isabel la Católica y la política*, Valladolid, Ámbito, 2001.

VAN DEN BERGHE, Pierre L., *The Ethnic Phenomenon*, Nueva York/Oxford, Elsevier, 1981.

VAN PELT, Jan y DWORK, Debórah, *Auschwitz. Van 1270 tot heden* (*Auschwitz: 1270 to the present*, 1996), Ámsterdam, Boom, 1997.

VENUTI, Lawrence, *The Translator's Invisibility. A history of translation*, Nueva York, Routledge, 1995.

VIDAL, César, «El antisemitismo en la España contemporánea», en Uriel Macías Kapón, Yolanda Moreno Koch y Ricardo Izquierdo Benito (eds.), *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 93-113.

VINCENT, Bernard, *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1987.

WEST, Russell, «Teaching nomadism: inter/cultural studies in the context of translation studies», en Stefan Herbrechter (ed.), *Cultural Studies, Interdisciplinarity and Translation*, Ámsterdam / Nueva York, Rodopi, 2002, pp. 161-176.

WYKES, Alan, *Himmler: de groot-inquisiteur* (*Himmler*, 1972), Antwerpen, Standaard Uitgeverij, 1993.

YENGOYAN, Aram A., «Lyotard and Wittgenstein and the Question of Translation», en Paula G. Rubel y Abraham Rosman (eds.), *Translating cultures. Perspectives on translation and anthropology*, Oxford / Nueva York, Berg, 2003, pp. 25-43.

YERUSHALMI, Yosef Hayim, *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*, París, Chandeigne, 1998.

ZWAAP, René, «'s Rijks geschiedschrijver», *De Groene Amsterdammer*, 3-5-1995, en http://groene.nl/1995/05-03/dejong.-html, fecha de consulta: 13-4-2005.

—, «De oorlog is nooit voorbij», *De Groene Amsterdammer*, 9-9-1998, en http://groene.nl/1998/37/rz-oorlog.html, fecha de consulta: 14-4-2005.

CREATIVE COMMONS

Diseño: Gloria Gauger/Winfried Bährle

Círculo de Lectores, S. A. (Sociedad Unipersonal)/
Galaxia Gutenberg
Travessera de Gràcia, 47-49, 08021 Barcelona
www.circulo.es
www.galaxiagutenberg.com
1 3 5 7 9 6 0 0 2 8 6 4 2

© Christiane Stallaert, 2006
© Círculo de Lectores, S. A. (Sociedad Unipersonal), 2006

Depósito legal: B. 3349-2006
Fotocomposición: Víctor Igual, S. L., Barcelona
Impresión y encuadernación: Printer industria gráfica
N. II, Cuatro caminos s/n, 08620 Sant Vicenç dels Horts
Barcelona, 2006. Impreso en España
ISBN Círculo de Lectores: 84-672-1661-1
ISBN Galaxia Gutenberg: 84-8109-583-4
N.º 36103

Völkisch y castizo, *Blutreinheit* y Estatutos de limpieza de sangre... vocablos, metáforas, documentos, testimonios, leyes y sucesos revelan una proximidad inquietante entre la España inquisitorial y la Alemania de Hitler. Las corrientes de la historiografía española que rechazan toda posibilidad de comparación, la distancia en el tiempo, la lengua y la configuración social no impiden que se pueda tender un puente de análisis entre ambas experiencias históricas, caracterizadas una y otra por el narcisismo étnico y la preocupación enfermiza por la homogeneización y el disciplinamiento del cuerpo social. En ambos casos, esta obsesión se traduce en «el aparato burocrático puesto al servicio de la ejecución de un proyecto de limpieza étnica por iniciativa del Estado y escudado por la ley».

Desde el marco analítico de la traducción, Christiane Stallaert revela profundas similitudes lingüísticas y antropológicas en la génesis y el desarrollo de la España inquisitorial y la Alemania nazi, en un estudio perspicaz, acaso polémico y sin duda fructífero para abrir al debate cuestiones que, en general, se han mantenido envueltas en un espeso velo de academicismo o de prejuicios. El análisis contrastado de ambos fundamentalismos étnicos de signo aparentemente contrario ofrece «una ventana por donde observar realidades contemporáneas».

CREATIVE COMMONS

Galaxia Gutenberg
Círculo de Lectores

ISBN 84-8109-583-4
9 788481 095838 36103